"نقرأ لنفكّر جيّدا و لنفعل على نحو جيّد"

المنظمة العربية للترجمة

هنري برغسون

بحث في المعطيات المباشرة للوعي

ترجمة

د. الحسين الزاوي

بدعم من مؤسّسة محمد بن راشد آل مكتوم

منتدى مكتبة الاسكندرية

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

محمد محجوب (منسقاً)
إسماعيل المصدق
عبد العزيز لبيب
غانم هنا
مطاع الصفدي
موسى وهبة

المنظمة العربية للترجمة

هنري برغسون

بحث في المعطيات المباشرة للوعي

ترجمة

د. الحسين الزاوي

مراجعة

د. جورج كتورة

بدعم من مؤسسة محمد بن راشد آل مكتوم

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
برغسون، هنري
بحث في المعطيات المباشرة للوعي/ هنري برغسون؛ ترجمة الحسين الزاوي؛ مراجعة جورج كتورة.
236 ص. - (فلسفة)
ببليوغرافيا: ص 227 - 228.
يشتمل على فهرس.
ISBN 978-9953-0-1555-2
1. الحتمية. 2. الإدراك. أ. العنوان. ب. الزاوي، الحسين (مترجم). ج. كتورة، جورج (مراجع). د. السلسلة.
123

«الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبّر بالضرورة
عن اتجاهات تتبناها المنظمة العربية للترجمة»

Bergson, Henri
Essai sur les données immédiates de la conscience

جميع حقوق الترجمة العربية والنشر محفوظة حصراً لـ:

المنظمة العربية للترجمة
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 5996 - 113
الحمراء - بيروت 2090 1103 - لبنان
هاتف: 753031 - 753024 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «بيت النهضة»، شارع البصرة، ص. ب: 6001 - 113
الحمراء - بيروت 2407 2034 - لبنان
تلفون: 750084 - 750085 - 750086 (9611)
برقياً: «مرعربي» - بيروت / فاكس: 750088 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، تشرين الأوّل (أكتوبر) 2009

المحتويات

مقدمة المترجم 7
استهلال 19
الفصل الأول : عن شدة الحالات النفسية 21
الفصل الثاني : عن تعددية حالات الوعي: فكرة الديمومة .. 81
الفصل الثالث : عن تنظيم حالات الوعي: الحرية 133
الخاتمة 199
الثبت التعريفي 215
ثبت المصطلحات 219
المراجع 227
الفهرس 229

مقدمة المترجم

بالرغم من تعدد التوجهات الفكرية والمنهجية التي تسم الفلسفة الفرنسية بميسمها إلا أن تأثير برغسون على مجمل المشهد الفلسفي الفرنسي لا يضاهيه سوى التأثير الذي مارسه ويمارسه المنهج الفنومينولوجي، على أجيال متعاقبة من الفلاسفة الفرنسيين. يمكن القول إن برغسون يمثل بشكل كبير ما يمكننا أن نصطلح على تسميته بهوية الفلسفة الفرنسية في عمقها ونقائها وقدرتها على التواصل مع الآخر، خاصةً الآخر الأنجلوساكسوني. وأصالة مشروعه الفلسفي تكمن في أنه استطاع أن يتجاوز الأنساق الفلسفية التي عاصرها بكثير من القدرة الإبداعية، من دون أن يسقط في شكل من أشكال النزعة التوفيقية التي تشوّه الرؤية الفلسفية وتجعلها أسيرة لتصورات قبلية، تمنعها من الحصول على هوية جديدة ومستقلة. إذا كانت الفلسفة تشير في بعض معانيها المتعددة والمفتوحة إلى إمكانية إنجاز نظرة كلية للحياة في علاقتها بكل المعطيات المادية التي تحيط بها، فإن فلسفة برغسون استطاعت أن تحقق، وبكفاءة يصعب مجاراتها، نوعاً من التركيب الإبداعي لكل المعطيات العلمية والتقنية وحتى الاجتماعية لعصره، وقد أهَّله تكوينه العلمي خاصة في مجال الرياضيات لأن يدخل في حوار شيق وبناء مع مختلف الاجتهادات

منتدى مكتبة الاسكندرية

العلمية التي عاصرها، ليقدم لنا مشروعاً فلسفياً في منتهى الغنى والتنوع.

إذا كانت المفاهيم التي وظَّفها برغسون في فلسفته، ترتبط في جزء كبير منها بالسياق العام للخطاب الفلسفي وبألفاظ اللغة الطبيعية ومعجميتها، فإن الدلالات والإيحاءات التي تزخر بها يصعب أن نجد لها رديفاً في مجمل نصوص الفلاسفة الآخرين، لأنه لم يكن من أنصار استعمال مصطلحات تقنية معقدة، لكنه كان يعطي لمفرداته صيغاً تعبيرية تجعلها تنبض بالحياة والحيوية وتلتصق بعالم التجربة المعاشة أكثر من ارتباطها بأنساق الأفكار المتعالية عن الواقع. أسلوب برغسون أسلوبٌ شاعري، ولكن شاعريته لم تكن مطلوبة لذاتها، بل هي مجرد استجابة لضرورات تعبيرية أملتها الرغبة في التخلص من سجلات اللغة المغلقة والمتصلبة بسبب السمك الأسلوبي الذي تفرضه المفاهيم المجردة والجامدة، فأسلوبه هو أسلوب الصورة التي تريد أن تتيح للقارئ إمكانية المشاركة الإبداعية والتواصل الخلاق مع النص المكتوب.

إن الكوجيتو الذي يؤمن به برغسون هو كوجيتو الوعي المتحرر، أي كوجيتو الديمومة الخالصة والزمان الحي الذي لا يخضع لقوانين وإكراهات الزمان الفيزيائي، وبكلمة واحدة هو كوجيتو الحياة الذي يدوم وينصرم وليس كوجيتو الفكر المنغلق على ذاته. ويمكن القول إن فلسفة برغسون تتطلب منا أن نضعها ضمن سياق نظامها المعرفي الخاص بها أي ضمن إبستيمية عصرها، وفق تعبير مواطنه ميشال فوكو، فقد عاصر فيلسوفنا مرحلة حساسة جداً من تاريخ الفكر الفلسفي، تميزت بطغيان النزعة الوضعية بكل أصنافها وصيغها، نزعة كانت تستمد مشروعيتها من النجاحات الباهرة التي استطاع أن يحققها العلم في مختلف الفروع والتخصصات. ولم

يكن من السهولة بمكان على فلاسفة هذه المرحلة أن يتصدوا لكل مزاعم هذا العلم المزهو بنفسه، الذي تحولت الكثير من نظرياته إلى ما يشبه الأيديولوجيا الشمولية التي تريد أن تسطو على كل مظاهر الحياة النابضة بالحيوية لتحوِّلها إلى صيغ وقوالب مغفلة وصماء لا تعي ذاتها.

إن الوعي البرغسوني هو الذاكرة عينها، الذاكرة التي تحتفظ في أعماقها بكل معطيات الماضي الذي يتراكم ليصبح جزءاً من الحاضر، ويكون الوعي بذلك شكلاً من أشكال استباق المستقبل. كأننا أمام خاصية تسعى إلى الإمساك بالشيء الذي لم يعد موجوداً، وأمام محاولة استباق ذلك الشيء الذي لمَّا يوجد، لأن الوعي هو بمثابة حلقة وصل بين ما كان في الماضي وما سوف يكون في المستقبل، وبالتالي فإذا كانت المادة تمثل ترجمة للضرورة فإن الوعي هو ترجمة للحرية. ويمكن القول إن الوعي هو أكثر من مجرد خبرات شخصية يمتلكها الكائن في لحظة زمنية معطاة، بل هو إلى حد ما بمثابة الحدس المباشر والكامل، ومن ثمة الواضح، الذي يمتلكه الذهن بصدد حالاته وأفعاله. ولأن الوعي هو إلى حد ما الوجه الآخر للحرية، وبما أن الحرية لا يمكن تعريفها بالنسبة إلى برغسون مادام أن كل تعريف لها يؤدي بشكل من الأشكال إلى السقوط في الحتمية، فإن الوعي ذاته يستعصي على التعريف الكامل ولا نملك بصدده إلا أن نقوم بإعطاء بعض التحديدات الأولية التي تساعد الأنا على تمثل وضعياته المختلفة في سياق حركته المتحررة.

في الديمومة الخالصة التي تتحرر من شراك الزمان الفيزيائي تعمل الذات على الغوص في أعماقها السحيقة لتستشعر كل تجليات حياتها الخاصة، هناك حيث يملك الماضي إمكانيات انتشاره وتقدمه واغتنائه بالحاضر الجديد. ولأن اللحظات التي نمسك فيها بذواتنا حينما تكون متَّحدة بشكل حقيقي مع أفعالنا الحرة، قليلة جدَّاً إذا ما

قيست بمجموع حياتنا البيولوجية، فإنه يتوجب علينا في كل مرحلة من مراحل حياتنا، أن نستعيد تملكنا لذواتنا بالشكل الذي تكون فيه ذاتنا هي عينها حتى نستطيع أن نكون أحراراً، لأن الحرية ليست حرية اختيار أو تردد بين اختيارين ممكنين، ولكنها تحرر يمارسه أنانا. والحرية بالتالي ليست تعبيراً أو ترجمة خاصة بالقدرة على القيام باختيار معقول لا يربطه أي رابط بشيء من الأشياء، لكنها سببية نفسية وتعيين لفعل الأنا برمته، وبالنتيجة لا علاقة لهذه السببية بالحتمية العلمية[1]. أجل، من الواضح أن الكائن الحي يقوم بالاختيار أو هو على الأقل يسعى باستمرار إلى القيام بذلك الاختيار، كما يسعى انطلاقاً من عالم تمَّ تعيينه بشكل مسبق إلى أن يبدع منطقة من اللاتعيين لتحيط به ولتضمن له هامشاً من الحرية، لأن الحرية هي إفلات من الضرورة وتوظيف متعقل لها في اللحظة نفسها. إن مشكل الحرية عموماً هو، بالنسبة إلى برغسون مشكل مغلوط، ناجم عن الالتباس الذي نقع فيه بسبب خلطنا بين الديمومة والزمان الذي نحسبه انطلاقاً من دقات الساعة. إننا وفي سياق سعينا من أجل تحقيق حريتنا ندخل في صراع مفتوح مع المادة، ويبذل وعينا جهوداً حثيثة وجبارة من أجل تجاوز الضغوط الكثيفة التي تمارسها المادة عليه. يعتبر الجهد الذي يبذل في هذا السياق هدفاً في حد ذاته، وليس مجرد وسيلة لبلوغ غاية محددة، فالمجهود الذي يبذله الوعي يتسبب في إرهاق كبير للأنا، ولكن قيمته لا تقدر بثمن، بل هو أغلى حتى من العمل الذي تم تحقيقه، لأنه بفضل الجهد نصل إلى استخلاص ما لم يكن موجوداً في الذات، انطلاقاً من الذات نفسها، مثلما يؤكد ذلك برغسون بإلحاح شديد.

---

(1) انظر: François Meyer, *Pour Connaitre Bergson* (Paris: Bordas, 1985).

أما الحدس البرغسوني فيظل يمثل أكثر التصورات الفلسفية التصاقاً بالأنا لأنه يزيل كل العوائق التي تمنعها من الاتصال المباشر مع العالم الخارجي من جهة، ومن الاتصال، ومن ثمة من التواصل مع محيطها الداخلي المفعم بالوعي والحياة من جهة أخرى. وعليه فإن الحدس، وفقاً لهذه الصورة الشفافة، يعطي لنا من شيء ما أو من كائن ما أصالته وفرادته اللتين لا يمكن تعويضهما، وهو يمثل بذلك نوعاً من المعرفة الخاصة بفردانية كل كائن، بالإضافة إلى ما لهذه الفردانية من عناصر خاصة بذاتها هي ولذاتها هي أيضاً. أما التحليل فيظل يمثل على خلاف ذلك معرفة تافهة لا تقدم لنا نتائجه أكثر مما نستطيع أن نعثر عليه في مقدماته. ويمكننا أن نصل بذلك إلى القول إن الحدس الإبداعي ليس مجرد حالة فكرية، إنه انفعال ممتلئ بالنشاط والحيوية التي ترتبط بالتجربة الحية وليس بعالم الأنساق والأفكار، كما أن نظرية الحدس البرغسونية لا يمكن استيعابها بشكل صحيح بعيداً عن مفهوم الديمومة الذي هو سابق عليها ومحدد لها في اللحظة نفسها.

إن برغسون هو الفيلسوف الذي أعاد إدخال الحياة الروحية بكل زخمها إلى العالم، ولكن بالاعتماد على حوار جدي وبناء مع معطيات العلم المعاصر، وبالاعتماد كذلك على التجربة الموضوعية، ليميز بذلك، ومن خلال الديمومة المعاشة بشكل ملموس، بين زمان الوعي وزمان العلم، وليصل في الأخير إلى تحقيق نوع من المصالحة بين الفلسفة والحياة، من خلال الإدراك المباشر للأشياء الذي يجب أن يكون بديلاً جدياً عن عملية إدراكها عبر وساطة المفاهيم[2].

---

(2) Denis Huisman, *Dictionnaire des philosophes* (Paris: PUF, 1984), tome 1.

لا يرفض برغسون اللغة ولا يثور عليها إلا من أجل أن يدافع عن لغة فوقية تجعلنا في اتصال مباشر مع ذواتنا ومع الأشياء الخارجية، بعيداً عن وساطة المفاهيم وألفاظ اللغة التي تحجب عنا الرؤية الصافية والدقيقة، وتجعلنا نضيع بين ثناياها وتعرجاتها الملتبسة. وهو يشبه في هذه النقطة بالذات أفلوطين الذي كان يرى أن اللغة غير قادرة على التعبير عن ماهية الواحد وكان يلجأ كل ما أمكنه ذلك إلى الصور، لأن العلامات التصويرية تنقل لنا المعنى بشكل مباشر ودفعة واحدة وليس عبر ثنائية الدال والمدلول ولا عبر خاصية التمفصل المزدوج، فالصورة يمكنها أن تنقل لنا الحياة بكل تفاصيلها بعيداً عن خاصية التجريد، التي تعمل اللغة على إسقاطها على عالم الأشياء الواقعية والحياة الداخلية النابضة بالحياة والمفعمة بالحركة، وستكون تلك الحركة ذاتها إحدى ضحايا هذه اللغة، التي ستعمل على توقيفها وتحويلها إلى سكون أبدي. يؤكد برغسون، في السياق نفسه، أن إدراكاتنا من إحساسات وعواطف وأفكار تتجلى من خلال مظهر مزدوج: واحدٌ واضح ودقيق ولكن غير شخصي، والآخر غامض ومتحرك بشكل لا نهائي، ولا يمكن التعبير عنه، لأن اللغة لن يمكنها الإمساك به من دون أن تلغي حركته، ولا أن تكيفه وفق صورتها الساذجة من دون أن تجعله يسقط في المجال المشترك. إن برغسون يستبدل المقاربة الفلسفية من خلال المفاهيم بمقاربة تعتمد على الحدس المباشر، لكنه سرعان ما يستبدل وربما من دون وعي منه، مفاهيمَ تنتمي إلى الفلسفة التجريدية بمفاهيم أخرى يعتبرها أكثر ارتباطاً بالحياة الداخلية، لكن المفارقة تكمن في أن المفاهيم نفسها التي وظفها من أجل أن تستجيب إلى ضرورات بحثه الفلسفي تحولت هي الأخرى إلى نسق مفاهيمي يعطي هوية خاصة لفلسفته المعتمدة على حدس اللحظة بكل تفاصيلها الدينامية، وهي فلسفة سيكون من الصعب الإمساك بتفاصيلها وجزئياتها أو حتى

الاكتفاء بوصفها من دون اللجوء إلى وساطة المفاهيم التجريدية. ويمكن القول إن برغسون كان على وعي بطبيعة هذه المفارقة حينما أشار إلى اضطرارنا إلى اللجوء إلى اللغة في معظم الحالات من أجل نقل تصوراتنا الداخلية إلى العالم الخارجي.

الفلسفة الأصيلة كما كان يتصورها برغسون، هي تلك الفلسفة التي يجب أن تتخلى عن النسق، وعن تلك الهندسة المنطقية التي تدهشنا، والتي ليست في واقع الأمر سوى ترجمة خاصة بتطور مفهوم مركزي مُركّبٍ مع مفاهيم أخرى أصغر منه نحاول من خلالها أن نصل إلى التجربة. وهنا بالذات يكمن خطأ هذه الممارسة النظرية، لأن الفكر النسقي ينتقل من الأفكار إلى الأشياء، في الوقت الذي يُفترض فيه أن ننتقل من الأشياء إلى الأفكار، أي من التجربة الحية والمباشرة من أجل تعميقها وإضاءتها.

يمكن القول عطفاً على ما سبق إن فلسفة برغسون لم تترك جانباً من جوانب المعرفة الإنسانية إلا وطرقته ودخلت معه في حوار جدي، بدءاً من العلوم الدقيقة والعلوم البيولوجية والفيزيولوجية مروراً بالعلوم الإنسانية وفي مقدمها علم النفس التجريبي والاستبطاني ووصولاً إلى الدين بكل ما يختزله من طاقة روحية. لذلك فقد ميز داخل المجال الديني نفسه بين جانبين رئيسين، أحدهما لا يتماشى مع فلسفته وقد سماه بالدين الساكن، والآخر يتماشى إلى حد بعيد مع توجهاته الفكرية وقد سماه الدين الديناميّ الذي يرمز إليه منهج التصوف الذي يحرّك مكامن الروح الإنسانية، وقد خصص برغسون حيزاً كبيراً من كتابه الموسوم **منبعا الأخلاق والدين،** للحديث عن دلالات الدين الساكن والدين الديناميّ.

وتجدر الإشارة من ناحية أخرى إلى أن فلسفة برغسون تأثرت بشكل واضح بالكثير من الاجتهادات النظرية التي كانت سائدة خلال

القرن التاسع عشر، وتحديداً بآراء هربرت سبنسر في بداية حياته الفكرية، ثم بعلماء النفس الفيزيولوجيين الذين دخل معهم في حوار ساخن، نتيجة للبصمات الكبيرة التي تركوها على مستوى تصورات الفلاسفة في ما يتعلق بماهية الذهن البشري وطبيعته. وقد بدا ذلك واضحاً في سياق المواجهة الفكرية التي حدثت بين برغسون وريبو، وهي المواجهة التي أبرزت بشكل واضح الامتدادات العلمية والأيديولوجية لأعمال العلماء والمفكرين الألمان على مستوى أسس علم النفس الفيزيولوجي وعلى مستوى العلم المتصل بتحديد مناطق الإحساس عند الكائن البشري(3).

موقع الكتاب المترجم بالنسبة إلى مجموع فلسفة برغسون

يمثل كتاب هنري برغسون الموسوم **بحث في المعطيات المباشرة للوعي**، محطةً أساسية بالنسبة إلى مشروعه الفلسفي، لأنه استطاع أن يرسم من خلاله مجمل مساره الفكري، والكتاب هو عبارة عن أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة، ناقشها الفيلسوف سنة 1889. وهي الأطروحة نفسها التي منحته موقعه المتميز على مستوى الساحة الفلسفية الفرنسية، ففي هذا المؤلّف يناقش الفيلسوف عدداً هائلاً من النظريات العلمية والفلسفية والنفسية، إضافة إلى عدد آخر من المفاهيم كالزمان والمكان والديمومة والشدة والامتداد والوعي والمعطيات المباشرة والإحساس والحتمية والضرورة والسببية والحرية وعلم النفس الفيزيائي، . . . إلخ. كما يطرح الكتاب إشكالات متعددة تتعلق بالكيفية التي نقوم بها في إدخال المكان في الديمومة، ولأننا لا نتمثل الديمومة في صيغتها

---

(3) Bernard Andrieu, *Le Laboratoire du cerveau psychologique: Histoire et modèles* (Paris: CNRS éditions, 2003).

الخالصة فإننا نصل إلى التعبير عن الديمومة من خلال المكان، وعليه فإن الخط الفاصل بين الديمومة والمكان يصل إلى تقسيم الوعي ذاته الذي لا يعود إلى طبيعته الأصلية إلا إذا تحول إلى أنا عميق، وقد كان برغسون على علم بأن المعطيات المباشرة ليست كذلك لأنها مغلفة بغشاء الزمان المجرد الذي يجب أن نُخرجها منه، حيث يتم إسناد مهمة استعادة المعطى المباشر إلى عملية الاستبطان التي يجري من خلالها عزل العنصر البسيط المتعلق بالإحساس. كما أن مسألة العودة إلى الكيفية الخالصة سيستلزم، بالنسبة إلى الأطروحة التي يدافع عنها برغسون، أن نضع جانباً كل العادات وكل الإدراكات السابقة إضافة إلى اللغة والمفاهيم والحاجات المعبر عنها[4]. وقد استطاع برغسون أن يفنِّد في هذه الأطروحة كل آراء الحتمية وحجج المذهب الترابطي وعلم النفس الفيزيائي وكل تجارب الفيزيولوجيين التي تنفي الحرية وتجعل من الوعي الإنساني انعكاساً لآلية بيولوجية.

المسار العلمي والمهني لبرغسون

- ولد في 18 تشرين الأول/ أكتوبر، سنة 1859 بمدينة باريس.

- تابع دراسته بثانوية كوندورسيه من سنة 1868 إلى سنة 1878.

- حصل على جائزة شرفية في البلاغة سنة 1875.

- حصل على الجائزة الأولى في الرياضيات خلال المسابقة العامة، سنة 1877.

- انتسب إلى مدرسة المعلمين من سنة 1878 إلى سنة 1881.

---

(4) André Robinet, *Bergson et les métamorphoses de la durée* (Paris: Seghers, 1966).

ـ حصل على الإجازة في الفلسفة، ليعيّن بعد ذلك في ثانوية آنجير سنة 1881.

ـ عمل مدرساً في ثانوية كليرمون فيرون بداية من سنة 1883.

ـ انتقل إلى ثانوية لوي لوغران في باريس سنة 1888.

ـ حصل على شهادة الدكتوراه عن أطروحته الموسومة **بحث في المعطيات المباشرة للوعي** سنة 1889.

ـ انتقل إلى التدريس بثانوية هنري، سنة 1890.

ـ أصدر كتابه: **المادة والذاكرة**، سنة 1896.

ـ تم تعيينه في الكوليج دو فرانس سنة 1897.

ـ أصدر كتابه **الضحك**، سنة 1900.

ـ عُيّن عضواً في أكاديمية العلوم الأخلاقية والسياسية، سنة 1901.

ـ أصدر كتابه **التطور الخلاق**، سنة 1907.

ـ غادر الكوليج دو فرانس بعد انتخابه عضواً في الأكاديمية الفرنسية، سنة 1914.

ـ أصدر كتابه **الطاقة الروحية**، سنة 1919.

ـ أصدر كتابه **الديمومة والتزامن**، سنة 1922.

ـ حصل على جائزة نوبل للآداب، سنة 1928.

ـ أصدر كتابه **منبعا الأخلاق والدين**، سنة 1932.

ـ أصدر كتابه **الفكر والمتحرّك**، سنة 1934.

ـ توفي في باريس في الثالث من شهر كانون الثاني/ يناير من سنة 1941.

ـ له بعض الدراسات المنشورة بالمجلات الآتية:

ـ **مجلة الميتافيزيقا والأخلاق.**

ـ **المجلة الفلسفية.**

ـ الجمعية الفرنسية للفلسفة.

بالإضافة إلى بعض المحاضرات التي ألقاها في مناطق مختلفة والتي لايزال بعضها في شكل مخطوط.

د. الحسين الزاوي

وهران 31 تموز/ يوليو 2009

استهلال

إننا نعبر بالضرورة بواسطة الكلمات، ونفكر في الغالب في المكان. وبتعبير آخر، إن اللغة تشترط أن نضع بين أفكارنا تلك التمييزات الواضحة والدقيقة نفسها، وكذا الانقطاع نفسه الذي يحدث بين الأشياء المادية. هذا التمثل مفيد في الحياة العملية، وضروري في أغلب العلوم. مع ذلك يمكننا أن نتساءل، إذا لم تكن الصعوبات الكأداء التي تثيرها بعض المشاكل الفلسفية ناجمة عن تشبثنا بأن نجاور في المكان كل الظواهر التي لا تشغل حيّزاً مكانياً، وإذا ما كان قيامنا بغض نظرنا عن الصور الفظّة التي يحوم حولها الصراع، كافياً أحياناً من أجل التوصل إلى وضع حد لها. إذا قامت ترجمة غير مشروعة لما هو غير ممتد إلى ما هو ممتد، وللكيف إلى الكم، بإقامة تناقض حتى في عمق السؤال المطروح، فهل من العجب أن يتواجد التناقض مرة أخرى في الحلول التي نُقدمها؟

لقد اخترنا من بين المشاكل، مشكل الحرية، وهو المشكل نفسه الذي تتقاسمه كل من الميتافيزيقا وعلم النفس. وسنحاول أن نثبت أن كل نقاش بين [أنصار] الحتمية وخصومهم ينطوي على التباس مسبق لكل من الديمومة مع الامتداد، وللتتابع مع التزامن، ثم للكيف مع الكم: وبمجرد زوال هذا الالتباس، سنشهد ربما انتفاء

الاعتراضات المرفوعة ضد الحرية، ولكل التعريفات التي نقدمها بشأنها، وبمعنى من المعاني لمشكل الحرية في حد ذاته. ترتبط هذه البرهنة بموضوع القسم الثالث من عملنا: وكل من الفصلين الأول والثاني، واللذان درسنا فيهما مفاهيم الشدة والديمومة، تمت كتابتهما ليكونا بمثابة مقدمة للفصل الثالث.

هـ. ب.

شباط/ فبراير 1888

الفصل الأول

عن شدة الحالات النفسية

إننا نتقبّل في العادة أن تكون حالات الوعي، من إحساسات وعواطف أهواء وجهود قابلة لأن تتضاعف أو تتقلص، حيث يصل البعض حتى إلى التأكيد أن إحساساً ما يمكن أن يُعبّر عنه بشدة أكبر مرّتين، وثلاث مرات، وأربع مرات [مقارنة] بإحساس آخر من طبيعة مماثلة. وسنعمل في سياق لاحق على فحص هذه الأطروحة الأخيرة التي يدافع عنها علماء النفس ـ الفيزيائيون، حتى وإن كان خصوم علم النفس ـ الفيزيائي ذاتهم لا يعترضون على أن نتحدث عن إحساس أكثر شدة من إحساس آخر، وعن جهد أكبر من جهد آخر، وعلى أن نقيم بذلك اختلافات في الكم ما بين الحالات [النفسية] الداخلية بشكل محض. فضلاً عن ذلك، فإن الحس المشترك يعبّر عن رأيه بصدد هذه النقطة من دون أدنى تردد، إذ نقول إننا نشعر بحرارة أكثر أو أقل، وإننا أكثر أو أقل تعاسة، وهذا التمييز بين ما هو أكثر وما هو أقل لا يفاجئ أحداً، حتى عندما نعمل على تمديده في محيط الوقائع الذاتية والأشياء غير الممتدة. ومع ذلك فإن الأمر يتعلق هنا بنقطة شديدة الغموض، وبمشكل أكثر خطورة مما نظنه في الغالب.

عندما نفترض أن عدداً ما أكبر من عدد آخر أو أن جسماً أكبر من جسم آخر، فإننا في الواقع، نعرف تمام المعرفة، عن أي شيء نتكلم ذلك أن المسألة تتعلق، في كلتا الحالتين، بأمكنة غير متساوية، مثلما سنوضح ذلك بالتفصيل في الفقرات اللاحقة، والمكان الذي ننعته بالكبر هو ذلك الذي يتضمن مكاناً آخر غيره. ولكن كيف لإحساس أكثر شدة أن يشتمل على إحساس أقل شدة منه؟ قد نقول إن الأول يتضمن الثاني، وإننا لا نصل إلى إحساس له شدة أكبر إلا فقط بشرط أن نكون قد مررنا بداية بمستويات أصغر في الشدة من الإحساس نفسه، وإنه يوجد هنا كذلك بالفعل، وبمعنى من المعاني، علاقة بين الحاوي والمحتوى؟ وهذا التصور للمقدار الشديد يبدو أنه متعلق بالحس المشترك، ولكن لن يكون بإمكاننا أن نرفعه إلى مستوى التفسير الفلسفي من دون أن نتسبب في تكوين حلقة مفرغة حقيقية. لأنه من المؤكد أن عدداً سيفوق عدداً آخر حينما يُذكر بعده في السلسلة الطبيعية للأعداد، ولكن إذا كان قد أمكننا أن ننظم الأعداد وفق ترتيب تصاعدي، فلأنه يوجد بينهما بالضبط علاقات [تنطلق] من الحاوي إلى المحتوى، ولأننا نشعر بقدرتنا على أن نفسّر بصورة دقيقة بأي معنى يكون أحدهما أكبر من الآخر. والمسألة تكمن إذاً في معرفة الكيفية التي يتسنى لنا من خلالها النجاح في تشكيل سلسلة من هذا النوع مع مستويات من الشدة ليست أشياء قابلة للتنضيد، ووفق أي علامة نتعرف إلى أن حدود هذه السلسلة تتصاعد، مثلاً، بدل أن تنخفض: مما يعود بنا إلى التساؤل دائماً كيف لشدة ما أن تكون قابلة للتمثيل مع مقدار ما.

يتعلق الأمر بتجنب الصعوبة أكثر مما يتعلق بالتمييز بين نوعين من الكمية، كما نفعل ذلك في العادة، الأولى ممتدة وقابلة للقياس، والثانية شديدة ولا تشتمل على القياس، ولكن يمكن بالرغم من ذلك

أن نقول بشأنها إنها أكبر أو أصغر من شدّة أخرى، لأننا نعترف من خلال ذلك أن هناك شيئاً ما مشتركاً بين هذين الشكلين من المقدار، مادمنا نسميهما مقادير الواحدة كما الأخرى، كما نعلن أيضاً أنهما قابلان للتصاعد وللانخفاض. ولكن ما الذي يمكن أن يكون مشتركاً، من وجهة النظر المتعلقة بالمقدار، بين الممتد والشديد، بين الممتد وغير الممتد؟ وإذا كنا نسمي في الحالة الأولى، كمية أكبر تلك التي تحتوي على الأخرى، فلماذا نتحدث باستمرار عن الكمية وعن المقدار بينما لم يعد هناك لا حاوٍ ولا محتوى؟ وإذا أمكن لكمية ما أن تتصاعد أو تنخفض، وإذا اتضح لنا بشكل تقريبي أن الناقص متضمن في الزائد، أليست الكمية قابلة للقسمة من هذا المنطلق أيضاً، وممتدة انطلاقاً من ذلك أيضاً؟ أوَلا يوجد هنا إذاً تناقض عند الحديث عن كمية غير ممتدة؟ ومع ذلك فإن الحس المشترك متفق مع الفلاسفة من أجل أن يرفع شدة خالصة إلى مستوى المقدار، تماماً وكأنه امتداد. إننا لا نستعمل فقط الكلمة نفسها، ولكن إما أننا نفكر في شدة أكبر، وإما أن الأمر يتعلق بامتداد أكبر، فإنه وفي كلتا الحالتين يتولد لدينا انطباع متشابه، حيث إن لفظي «أكبر» و«أصغر»، يستدعيان بالضبط وفي الحالتين معاً الفكرة نفسها. وإذا تساءلنا الآن في ماذا تكمن هذه الفكرة، فإن الوعي يقدم لنا مرة أخرى صورة حاوٍ ومحتوى. إننا نمثّل لأنفسنا مثلاً، شدة أكبر من الجهد، وكأنها بمثابة طول كبير جداً لخيط مكوّر، أو كأنها نابض، يأخذ حيّزاً أكبر في المكان حينما يتمدد. وسنجد في الفكرة التي يثيرها [مفهوم] الشدة، وحتى في الكلمة التي تترجمها، صورة لتقلّصٍ يحدث في الحاضر كنتيجة لذلك ولتمدد سيحدث في المستقبل، صورة لممتد افتراضي، لمكان مضغوط، إذا أمكننا أن نتحدث وفق هذا الأسلوب. علينا أن نصدّق إذاً أننا نترجم الشديد إلى ممتد، وأن المقارنة بين الشدّتين تتم أو على الأقل يُعبّر

عنها من خلال الحدس الغامض لعلاقة بين ممتدين. ولكن طبيعة هذه العملية، هي التي تبدو عويصة على التحديد.

والحل الذي يتبادر إلى الذهن مباشرة، بمجرد الانخراط في هذا الطريق، يكمن في تحديد شدة إحساس ما أو حالة للأنا مهما كان نوعها من خلال عدد ومقدار الأسباب الموضوعية التي سمحت بنشأتها، والتي تكون نتيجة لذلك قابلة للقياس. من المؤكد أن إحساساً أكثر شدة بالضوء هو ذلك الذي تم الحصول عليه أو الذي سيتم الحصول عليه بواسطة عدد أكبر من المنابع المضيئة، تكون مفترضة انطلاقاً من المسافة نفسها ومتطابقة في ما بينها. ولكن في الأغلبية الساحقة من الحالات، نقوم بإصدار حكم على شدة الفعل حتى من دون أن نعرف طبيعة السبب، فبالأحرى أن نعرف مقداره: ذلك أن شدة الفعل نفسها هي التي تقودنا في الغالب إلى أن نجازف بفرضية ما حول عدد الأسباب وطبيعتها، كما تقودنا إلى أن نلغي بذلك حكم حواسنا، لأنها تظهرها لنا عديمة الأهمية من الوهلة الأولى. وسندعي عبثاً أننا نقارن بذلك الحالة الراهنة للأنا بحالات سابقة، إذ أمكننا إدراك السبب بصورة كاملة في اللحظة نفسها التي كنا نشعر فيها بالنتيجة. ونحن نتصرف من دون شك وفقاً لذلك في عدد كبير من الحالات، ولكننا لا نفسر بذلك الفوارق في الشدة التي نقيمها ما بين الأفعال النفسية العميقة التي تصدر عنا وليس أبداً عن سبب خارجي. ومن جهة أخرى، نحن لا نصدر إطلاقاً أحكاماً بمثل هذه الجسارة حول شدة الحالات النفسية إلا حينما يؤثّر فينا بشكل حصري الجانب الذاتي للظاهرة، أو حينما يكون السبب الخارجي الذي نربطه به مشتملاً بصعوبة بالغة على القياس. وبذلك يبدو لنا أنه من البداهة أن نحس بألم أكثر شدة حينما نشعر بأننا نقتلع ضرساً مقارنة بشعرة، والفنان يعرف، بما لا مجال للشك فيه، أن لوحة

أستاذ تُوفر له لذة أكثر شدة من لافتة متجر، وليس هناك من هو في حاجة لأن يكون قد استمع من قبل لكلام عن قوى الالتحام من أجل أن يؤكد أننا ننفق جهداً أقل لثني شفرة من الفولاذ مقارنة بمحاولة تقويس قضيب من الحديد. وبذلك أيضاً تتم في الغالب مقارنة شدة مع أخرى من دون أدنى تقويم لعدد الأسباب، ولا لطريقة عملها ولا حتى لامتدادها.

قد يكون هناك، حقيقة، مكان لفرضية من طبيعة مماثلة، ولكن أكثر براعة. ونحن نعرف أن النظريات الميكانيكية، وخاصة تلك التي تخص مجال الحركة تميل إلى تفسير الخصائص الظاهرة والمحسوسة للأجسام من خلال حركات تكون أقسامها الأولية محددة بشكل جيد، وأن البعض يستبقون اللحظة التي تكون قد تقلصت فيها الفوارق الشديدة في الكيفيات، أي تلك المتعلقة بإحساساتنا، إلى فوارق ممتدة ما بين التغيرات التي تُنجز خلفها. أوَليس مسموحاً أن ندافع عن أنه، ومن دون أن نعرف هذه النظريات، لدينا إحساس مسبق وغامض، أنه وتحت صوت أكثر شدة نكشف عن اهتزاز متسع ينبث داخل وسط مرتج، والذي نقوم من خلاله بالتلميح إلى هذه العلاقة الرياضية الدقيقة جداً، حتى وإن تم إدراكها بشكل غامض، عندما نؤكد بصدد صوت ما أنه يكشف عن شدة عالية؟ وحتى من دون أن نذهب إلى أبعد من ذلك، ألا يمكننا أن نضع من حيث المبدأ أن كل حالة وعي تناظر نوعاً من الارتجاج في جزيئات وذرات مادة الدماغ، وأن شدة إحساس ما تقيس مدى تشابك أو امتداد هذه الحركات الجزيئية؟ وهذه الفرضية الأخيرة هي على الأقل محتملة أيضاً مثل الأخرى، ولكنها لا تقدم حلاً أفضل للمشكلة، لأنه من الممكن أن تفصح شدة إحساس عن وجود عمل هام تقريباً يتم إنجازه داخل جسمنا، ولكنه الإحساس الذي يُعطى لنا من خلال

الوعي، وليس من خلال هذا العمل الميكانيكي، بل إنه انطلاقاً من شدة الإحساس نحكم تقريباً على الجزء الأكبر من العمل المنجز: والشدة تظل إذاً ولو ظاهرياً على الأقل، خاصية من [خصائص] الإحساس. وهكذا يطرح السؤال نفسه دائماً: لماذا نقول عن شدة أعلى إنها أكبر؟ لماذا نفكّر في كمية أكبر، أو في مكان أكبر؟

قد تكون صعوبة المشكل مرتبطة بالدرجة الأولى بكوننا نسمي الاسم نفسه ونمثل بالطريقة نفسها مستويات شدة من طبيعة مختلفة جداً، مثل شدة عاطفة، وشدة إحساس أو جهد. والجهد يترافق مع إحساس عضلي، والإحساسات نفسها مرتبطة ببعض الشروط البدنية التي من المحتمل أن تدخل كعنصر له أهميته في تقدير شدتها، يتعلق الأمر هنا بظواهر تجري على المستوى السطحي للوعي، والتي تشترك دائماً، كما سنرى ذلك في ما بعد، في إدراك حركة ما أو موضوع خارجي. ولكن بعض حالات النفس تبدو لنا، سواء عن خطأ أو عن صواب، مكتفية بذاتها: كما هو الشأن مع الأفراح والأحزان العميقة، والأهواء المتعقّلة، والانفعالات الفنية. والشدة الخالصة يجب أن تتحدد بسهولة أكبر في حالاتها البسيطة، إذ لا يبدو أن هناك عنصراً ممتداً يتدخل. وسنرى في الواقع، أن الشدة ستتقلص هنا إلى نوع من الكيفية أو الفارق الذي تتلون به كتلة ضخمة إلى حد ما لحالات نفسية، أو إذا أحببنا تعبيراً أفضل من ذلك، لعدد كبير تقريباً من الحالات البسيطة التي تخترق العاطفة الأساسية.

وعلى سبيل المثال، تتحول رغبة غامضة شيئاً فشيئاً إلى انفعال عميق. وسترون أن ضعف شدة هذه الرغبة تكمن بدايةً في كونها تبدو منعزلة وكأنها غريبة عن باقي حياتكم الداخلية. ولكن شيئاً فشيئاً ستتغلغل إلى عدد كبير من العناصر النفسية، لتُعبّر لها

إلى حد ما عن طبيعتها الخاصة، وهكذا ستبدو لكم الآن وجهة نظركم الخاصة حول مجموع الأشياء وكأنها قد تغيرت. أليس حقيقياً أنكم تلاحظون انطلاقاً من انفعال عميق، بمجرد معايشتكم له، أن المواضيع نفسها لم تعد تولّد لديكم الانطباع نفسه؟ وستبدو لكم كل إحساساتكم، وكل أفكاركم وقد انتعشت، وكأنها طفولة جديدة. ونحن نشعر بشيء مماثل في بعض الأحلام، إذ لا نتخيل سوى أشياء عادية جداً، وعلى الرغم من ذلك ننصت من خلالها لرنين نغمة أصيلة يُجهل مصدرها، لأنه كلما توغلنا في أعماق الوعي، سيتراجع حقنا في معالجة الوقائع النفسية بوصفها أشياء تتقارب في ما بينها. وحينما نقول إن موضوعاً ما يحتل مكاناً كبيراً في النفس، أو حتى أنه يشغل المكان برمته، علينا أن نفهم من وراء ذلك وبكل بساطة أن صورته قد غيّرت الفرق البسيط المتعلق بألفٍ من الإدراكات والذكريات، وهي تقوم وفق هذا المعنى بالولوج إليها، ولكن من دون أن يلتفت إليها أحد. ورغم ذلك، فإن هذا التمثيل، ذو الديناميّة الفائقة منافٍ للوعي المتعقل، لأنه يعشق الفروق الحاسمة التي يتم التعبير عنها بيسر بواسطة الكلمات، وكذا الأشياء ذات الحدود الواضحة بشكل جيد، مثل تلك التي نلاحظها في المكان. وهو يفترض إذاً، أن كل ما تبقى سيظل متماثلاً، ويمثل رغبة ما مرت عبر مقادير متتالية: وكأنه مازال بإمكاننا أن نتحدث عن مقدار ما هناك، حيث لا وجود للتعدد ولا للمكان! ومثلما سنراه يركز على نقطة معطاة من الجسم، ليجعل منها جهداً منصباً على الشدة المتزايدة، وعلى التقلصات العضلية المتكررة باستمرار، والتي تحدث على مستوى سطح الجسم، فإنه يجمّد بذلك وبطريقة مستقلة، في شكل رغبة تتضخم، كل التعديلات المتواترة التي تحدث على مستوى الكتلة الغامضة للوقائع النفسية المتشاركة، ولكن يتعلق الأمر هنا بتغير

في الكيفية، أكثر من كونه تغيراً في المقدار. ذلك أن ما يجعل من الرجاء لذة في منتهى الشدة، هو أن المستقبل الذي يوجد رهن إشارتنا، يتجلى لنا في اللحظة نفسها عبر أشكال متعددة، متبسمة، وممكنة أيضاً. ولكن إذا ما تحققت تلك التي نرغب فيها أكثر من غيرها، فيتوجب التضحية بالأخريات، ونكون قد فقدنا بذلك الشيء الكثير. وفكرة المستقبل، الكبيرة بعدد لا محدود من الممكنات، هي إذاً أكثر خصوبة من المستقبل نفسه، ونتيجة لذلك فنحن نشعر بافتتان أكبر في الرجاء أكثر من التملك، وفي الحلم أكثر من [العيش] في الحقيقة.

ولنحاول أن نوضح في ماذا تكمن شدة متزايدة من الفرح أو من الحزن، في الحالات الاستثنائية التي لا تتدخل فيها أعراض جسدية، فالفرحة الداخلية ليست واقعة نفسية منعزلة أكثر من الانفعال، وقد تشغل بداية زاوية داخل النفس، وتتقدم لتشغل مكاناً أوسع. إنها مشابهة إلى حدٍّ كافٍ في درجتها المتدنية، لتوجه خاص بحالاتنا الشعورية بالمعنى الذي يحيلنا إليه المستقبل. وبعد ذلك، وكأن هذه الجاذبية تُقلص ثقلها، فأفكارنا وإحساساتنا تتوالى بسرعة أكبر، وحركاتنا لا تكلفنا الجهد نفسه. وأخيراً، وفي نطاق السعادة القصوى، تكتسب إدراكاتنا وذكرياتنا كيفية غير قابلة للتحديد، يمكن مقارنتها مع حرارة أو ضوء ما، في منتهى الجدة، إلى درجة أنه وفي بعض الحالات، وفي سياق عودتنا إلى ذواتنا، نستشعر ما يشبه دهشة الكينونة. وفضلاً عن ذلك هناك عدة أشكال تميز السعادة في عمقها الداخلي، ومراحل عديدة أخرى متتالية تناظر تغيرات كيفية لكتلة حالاتنا النفسية. ولكن عدد الحالات التي يبلغها كل تغير من التغيرات كبير إلى حد ما، حتى وإن لم نقم بحسابها بشكل ضمني، فإننا نعرف إذا كانت سعادتنا تخترق، مثلاً كل انطباعات يومنا، أو

إذا كان بعضها يفلت منا. إننا نقيم بذلك نقاطاً للقسمة في المسافة الفاصلة ما بين شكلين متواليين من الفرح، وهذا التوجه التدريجي من الواحدة نحو الأخرى يجعلها تبدو لنا من جهتها وكأنها أنواع من الشِدة لعاطفة مماثلة ووحيدة، قد تغيّر من مقدارها. ويمكن أن نشير من دون عناء إلى أن النسب المختلفة للتعاسة تكون متناظرة، هي الأخرى، مع تغيّرات كيفية. إنها تبدأ من كونها مجرد توجه نحو الماضي، وإفقار لإحساساتنا وأفكارنا، وكأن كل واحدة منها تكمن الآن جميعها في القليل الذي تقدمه، وكأن المستقبل قد سُدّ في وجوهنا بشكل من الأشكال. وهي تصل بنا إلى انطباع بالانسحاق، يجعلنا نتطلع إلى العدم، وكل نبأ [يشعرنا] بالنكبة، عندما يفهمنا جيداً بعدم جدوى المقاومة، ليتسبب لنا في لذة محزنة.

العاطفة الجمالية

توفر لنا العواطف الجمالية أمثلة في غاية الوضوح لهذا التدخل المتواتر لعددٍ من العناصر الجديدة، تتجلى في الانفعال الأساسي الذي يبدو أنه يضاعف من المقدار حتى وإن كان يقتصر على تعديل طبيعته، ولنأخذ من بينها الأكثر بساطة، إنه الإحساس بالرشاقة. وهو ليس أكثر من إدراك لنوع من اليسر، ولنوع من السهولة في [القيام] بالحركات الخارجية. وبما أن الحركات السهلة هي تلك التي تُحضّر كل واحدة منها نفسها للأخرى، فإننا نصل إلى إيجاد عفويةٍ أكبر للحركات التي تم توقعها، وللمواقف الراهنة حيث تتم الإشارة إليها وكأنها تكوين مسبق لمواقف المستقبل. وإذا كانت الحركات المهتزة تفتقد إلى الرشاقة، فلأن كل واحدة منها تكتفي بذاتها ولا تعلن عن تلك التي سوف تأتي بعدها. وإذا كان [الإحساس] بالرشاقة يُفضّل المنحنيات على الخطوط المنكسرة، فلأن الخط المنحني يغيّر من وجهته في كل لحظة، ولكن كل وجهة جديدة تمت الإشارة إليها في

تلك التي سبقتها، وبالتالي فإن إدراك سهولة ما في التحرك تأتي إذاً لتذوب هنا في لذة إيقاف مسيرة الزمن بشكل من الأشكال، وفي الإمساك بالمستقبل في الحاضر. ويتدخل عنصر ثالث حينما تستجيب الحركات الرشيقة لإيقاع ما، مع مصاحبة الموسيقى لها، لأن الإيقاع والمقياس عندما يسمحان لنا أن نتوقع بشكل أفضل حركات الفنان، فإنهما يجعلاننا نعتقد هذه المرة أننا الأفضل. وبما أننا نتكهن تقريباً الموقف الذي سيتخذه، فإنه يبدو أنه يستجيب لنا عندما يأخذ فعلاً ذلك الموقف، وانتظام الإيقاع يؤسس بيننا وبينه لنوع من التواصل، وحالات العودة الدورية للمقياس هي تقريباً مثل الخيوط غير المرئية التي نقوم بواسطتها بتحريك هذه الدمى المتخيّلة. وحتى إذا توقفت للحظة، فإن يدنا المتلهفة لا يمكن أن تمنع نفسها من التحرك من أجل الدفع بها، ومن أجل أن تعوّضها في وسط هذه الحركة التي أصبح [يمثل] فيها الإيقاع كل فكرنا وكل إرادتنا. ويدخل بذلك في الإحساس بالرشاقة نوع من الميل الجسمي، وبتحليلنا لجاذبية هذا الميل، سترون أنه يعجبكم هو ذاته من خلال تشابهه مع الميل الأخلاقي الذي يقترح عليكم بدقة فكرته. وهذا العنصر الأخير، حيث تأتي بقية العناصر لتنصهر فيه بعد أن تكون قد أعلنت عن ذلك بشكل من الأشكال، يفسر الإغراء الذي لا يقاوم للرشاقة: ولن نفهم أبداً اللذة التي يحدثها لدينا، إذا تم اختزالها في [عملية] اقتصاد للجهد، كما يدعي ذلك سبنسر[1] (Spencer). ولكن الحقيقة هي أننا نعتقد بأننا نوضح في كل ما هو رشيق جداً، وبصرف النظر عن الخفة التي هي علامة على الحركيَّة، ما يدل على حركة ممكنة

[إن جمع الهوامش المشار إليها بأرقام تسلسلية هي من أصل الكتاب، أما تلك المشار إليها بـ (*) فهي من وضع المترجم].

(1) Herbert Spencer, *Essais sur le progrès*, trad. fr., p. 283.

باتجاهنا، وعلى ميل افتراضي أو حتى في طور التشكل. وهذا الميل المتحرّك الذي هو دائماً على وشك أن يمنح نفسه لنا، هو الذي يمثل ماهيّة الرشاقة العالية عينها. وعليه، فإن حالات الشدة المتصاعدة للعاطفة الجمالية تنحلّ هنا إلى عدد كبير من العواطف المتعددة، والتي تصبح كل واحدة منها، المعلن عنها قبل ذلك من طرف السابق، مرئية لتحتجب بعد ذلك بشكل نهائي. وهذا التقدم الكيفي هو الذي نؤوّله بالمعنى الذي يفيد تغيراً في المقدار، لأننا نحب الأشياء البسيطة، بينما لغتنا مؤسسة بشكل غير لائق من أجل أن تستنفد دقائق التحليل النفسي.

ومن أجل أن نفهم كيف أن الإحساس بالجميل يحتوي هو نفسه على درجات، يجب أن نخضعه إلى تحليل دقيق. وربما أن المشقة التي نواجهها في تحديده قد تتعلق وبشكل أساسي بكوننا نرى أن الأشياء الجميلة في الطبيعة وكأنها سابقة عن تلك المتصلة بالفن: وبالتالي فإن أسلوب اشتغال الفن ليس إذاً سوى وسائل يقوم الفنان من خلالها بالتعبير عن الجميل، بينما تظل ماهية الجميل غامضة. ولكن بإمكاننا أن نتساءل ما إذا كانت الطبيعة جميلة بطريقة مختلفة عن ذلك اللقاء السعيد لبعض الأساليب الخاصة بفننا، وإذا لم يكن الفن بمعنى من المعاني يتقدم الطبيعة. حتى من دون أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فإنه يبدو من المطابق لقواعد المنهج الصحيح أن ندرس الجميل بداية داخل الأعمال التي أُنتج فيها من خلال جهد متبصّر لننزل بعد ذلك بانتقال متأنٍّ من الفن إلى الطبيعة، التي هي فنانة على طريقتها الخاصة. وبأخذنا لمكاننا في سياق هذه الوجهة من النظر، فإنه سيتبين لنا، وعليكم أن تثقوا في ذلك، أن موضوع الفن [يهدف] إلى تنويم القوى الفاعلة أو لنقل المقاومة في شخصيتنا، ليقودنا بذلك نحو حالة من الانقياد الكامل حيث نُنجز الفكرة التي

تُقترح علينا، وحيث نتعاطف مع العواطف المعبّر عنها. وداخل أسلوب اشتغال الفن سنعثر مرة أخرى في شكل ملطّف ومهذب و[مفعم] بشكل من الأشكال بالروحانية، على الطرق التي نحصل في العادة من خلالها على حالة من تخدر الإرادة. وهكذا، فإنه في مجال الموسيقى يوقف الإيقاع والمقياس السير الطبيعي لإحساساتنا وأفكارنا من خلال التسبب في تقلب اهتمامنا ما بين نقاط ثابتة، وتستحوذ علينا بقوة خارقة إلى درجة أن التقليد، حتى وإن كان محتشماً إلى أبعد الحدود، لصوت متأوّه يكفي لأن يملأنا بحزن كبير. وإذا كانت الأصوات الموسيقية تؤثر فينا بقوة أكبر من أصوات الطبيعة، فذلك لأن الطبيعة تكتفي بالتعبير عن العواطف، بينما توحي لنا الموسيقى بها. وعلينا أن نتساءل من أين تأتي جاذبية الشعر؟ والشاعر هو ذلك الذي تتحول عنده العواطف إلى صور، والصور نفسها إلى كلمات، مع انقياد للإيقاع، حتى يمكن ترجمتها. وعندما نرى المرور المتكرر لهذه الصور أمام أعيننا، فإننا نحس بدورنا بالعاطفة التي كانت هي تقريباً المقابل الانفعالي، ولكن هذه الصور لن تتحقق بالنسبة إلينا بمثل هذه القوة من دون الحركات المنتظمة للإيقاع، والذي من خلاله تهدأ نفسنا وتنام، وتنسى ذاتها وكأننا في حلم من أجل أن تُفكر وترى مع الشاعر. والفنون التشكيلية تحصل بالفعل على النوع نفسه من الاستقرار الذي تفرضه فجأة على الحياة، والذي تنقله عدوى جسدية موجّهة إلى المشاهد.

وإذا كانت أعمال قدماء النحاتين تعبّر عن انفعالات خفيفة، لا تكاد تلامسها مثل عصف ريح، ففي المقابل إن الثبات الباهت لقطعة الحجر يعطي للعاطفة المعبر عنها، وللحركات التي شُرع فيها، أشياء لا يمكن تحديدها مما هو نهائي وأزلي، حيث يُستغرق فكرنا وتضيع إرادتنا. وسنجد في هذا الفن المعماري، وفي حضن هذا الثبات

المؤثر ذاته، بعض الآثار المتشابهة مع تلك الخاصة بالإيقاع. ويؤدي تناظر الأشكال، والتكرار غير المحدد للزخرف المعماري نفسه، إلى جعل ملكة الإدراك لدينا تتأرجح بين المشابه والمشابه له، وتقلع عن عادة التغيرات المتوالية التي ترجعنا، في حياتنا اليومية، إلى الوعي الخاص بشخصيتنا من دون توقف: الإشارة، حتى وإن كانت خفيفة، لفكرة تكفي إذاً لأن تملأ من هذه الفكرة نفسنا بأكملها. وبذلك، فالفن يهدف إلى أن يرسّخ بداخلنا عواطف بدلاً من أن يعبّر عنها، إنه يوحي لنا بها، ويتخلى بسرور عن تقليد الطبيعة عندما يجد وسائل أكثر فاعلية. والطبيعة تمارس عملها من خلال الإيحاء مثل الفن، ولكنها لا تمتلك إيقاعاً. وهي تعوّضه بتلك الألفة الطويلة التي خلقتها بينها وبيننا وحدة التأثيرات التي تم الخضوع لها، وهو ما يجعلنا انطلاقاً من أبسط إشارة للعاطفة [نشعر] بالميل نحوها، مثلما أن الذات المتعودة تستجيب لحركات المنوّم المغناطيسي. وينتُج هذا الميل بشكل خاص عندما تقدم لنا الطبيعة كائنات بأحجام عادية، وكما أن اهتمامنا ينقسم أيضاً ما بين كل أجزاء الصورة من دون أن يستقر على أي جزء منها: فإن ملكة الإدراك عندما تجد نفسها إذاً معللة انطلاقاً من هذا النوع من الانسجام، فلا شيء يوقف أبداً الانطلاق الحر للإحساس الذي لا ينتظر مطلقاً سوى سقوط الحاجز من أجل أن يكون منفعلاً بشكل متعاطف. وينتج عن هذا التحليل أن الإحساس بالجميل ليس إحساساً استثنائياً، ذلك أن كل إحساس نعايشه يكتسي طابعاً جمالياً، بشرط أن يكون قد أوحي إلينا، وليس [ناتجاً] عن سبب ما. وسنفهم إذاً لماذا يبدو لنا أن الانفعال الجمالي يقبل درجات من الشدة، وأيضاً درجات من الزيادة. وتارةً، نجد مثلاً، أن الإحساس الموحى إلينا لا يكاد يعيق النسيج المشدود للوقائع النفسية التي تؤلف تاريخنا؛ ويفصلها أحياناً عن اهتمامنا من دون أن يقوم في المقابل بإخفائها عن أنظارنا؛ ويحل محلها أحياناً

أخرى، ويبتلعنا، ويستولي على روحنا بشكل كامل. هناك إذاً مراحل متفرقة في تقدم الإحساس الجمالي، كما يحدث في حالة التنويم المغناطيسي؛ وهذه الأطوار لا تقابل تغيرات في الدرجة بقدر ما تقابل فوارق في الحالة أو في الطبيعة، ولكن لا يمكن قياس جدارة عمل فني بالقوة التي يهيمن علينا بها الإحساس الموحى إلينا بقدر ما يقاس بغنى هذا الإحساس ذاته: وبكلمات أخرى، فإننا وإلى جانب درجات الشدة، نميز بشكل غريزي درجات من العمق أو الزيادة. وبتحليلنا لهذا المفهوم الأخير، سنرى أن العواطف والأفكار التي يوحي لنا بها الفنان تعبر وتلخّص جانباً مهماً إلى حدٍّ ما من تاريخه. وإذا كان الفن الذي لا يقدم لنا سوى إحساسات [سطحية] هو فن رديء، فذلك لأن التحليل لا يميّز في الغالب في إحساسٍ ما شيئاً آخر غير ذلك الإحساس نفسه، ولكن غالبية الانفعالاًت تكون مضخمة بألف من الإحساسات، وبالعواطف والأفكار التي تخترقها: وكل واحدة منها هي إذاً حالة فريدة من نوعها، وغير قابلة للتحديد، ويبدو أنه علينا أن نعايش مرة أخرى حياة من خَبِرها حتى يمكننا إدراكها في فرادتها المركبة. ومع ذلك فالفنان يسعى إلى إدخالنا في هذا الانفعال الذي هو في منتهى الغنى، وشديد الخصوصية، وفي غاية الجدة، ويسعى إلى جعلنا نعايش ما لا يمكنه أن يفهمنا إياه. وسيُثبّت إذاً من بين التجليات الخارجية لوعيه، تلك التي سيقلدها جسمنا بطريقة آلية، وإن بشكل خفيف، من خلال إدراكها، بالطريقة التي تسمح لنا بإعادة التمركز دفعة واحدة داخل الحالات النفسية غير المحددة التي تعمل على إثارتها. وبذلك يسقط الحاجز الذي يجعله الزمان والمكان يتوسط ما بين وعيه ووعينا؛ وبقدر ما تكون العاطفة التي أدخلنا في إطارها غنيةً بالأفكار، ومليئة بالإحساسات والانفعالات، بقدر ما يكون للجمال المعبّر عنه عمق أو سمو. وحالات الشدة المتوالية للعاطفة الجمالية تقابل إذاً تغيرات في الحالة

تحدث فجأة بداخلنا، كما تقابل درجات العمق عدداً كبيراً تقريباً من الوقائع النفسية الأولية التي نوضّحها بارتباك في الانفعال الجوهري.

ونحن نُخضع العواطف الأخلاقية للنوع نفسه من الدراسة. وعلينا أن نتفحص على سبيل المثال [معنى] الشفقة، فهي تكمن بدايةً في وضع أنفسنا مكان الآخرين من خلال الفكر، وفي أن نعاني فيما يعانون، ولكن إذا لم تكن الشفقة شيئاً أكثر من ذلك، مثلما ادعى ذلك بعضهم، فإنها ستدفعنا باتجاه فكرة الابتعاد عن البؤساء بدلاً من مساعدتهم، لأن المعاناة تجعلنا بطبيعة الحال مرعوبين. وقد يكون من الممكن أن هذا الإحساس بالرعب هو الذي يقف وراء وجود الشفقة؛ ولكن هناك عنصر جديد لا يلبث أن ينضم، رغبة في مساعدة نظرائنا وفي التخفيف من معاناتهم. ولنقل مع لا روشفوكو(*) (La Rochefoucauld)، إن هذا التعاطف المزعوم هو حساب، «احتياط بارع لآلام المستقبل»؟ وربما أن الخشية قد تدخل بالفعل كشيء له صلة أيضاً بالشفقة التي توحي لنا بها آلام الآخرين؛ ولكن كل ذلك لا يتعلق هنا على الدوام سوى بأشكال بسيطة من الشفقة، فالشفقة الحقيقية لا تكمن في الخشية من الآلام بقدر ما تكمن في الرغبة فيها. وهي رغبة خفيفة، لا نكاد نتمنى رؤيتها تتحقق، والتي نكوّنها مع ذلك رغم أنفنا، وكأن الطبيعة تقترف أحد أكبر مظالمها، وكأنه كان يتوجب إبعاد كل شك في أن هناك تواطؤاً معها. وعليه فماهية الشفقة هي إذاً بمثابة رغبة شديدة في أن نُذّل أنفسنا، ما يشبه التطلُّع إلى الانحدار. وهذا التطلع المؤلم له من ناحية أخرى جاذبيته، لأنه يسمو بنا في ما يتعلق بتقديرنا الخاص لأنفسنا، مما

(*) فرانسوا دو لا روشفوكو كاتب مذكرات وأخلاقي فرنسي ولد سنة 1613 وتوفي سنة 1680، اشتهر بحكمه وأقواله المأثورة.

يجعلنا نشعر أننا أكبر من هذه الخيرات الحسية التي ينفصل عنها فكرنا بصورة مؤقتة. والشدة المتصاعدة للشفقة تكمن إذاً في [حصول] تقدم كيفي، وفي انتقال من الاشمئزاز إلى الخشية، ومن الخشية إلى التعاطف، ومن التعاطف نفسه إلى الخضوع.

لن نذهب بعيداً في هذا التحليل، فالحالات النفسية التي أتينا على تحديد شدتها هي حالات عميقة، ولا تظهر بأنها متضامنة مع أسبابها الخارجية، ولا يبدو أيضاً أنها تُغلف الإدراك المصاحب لتقلص عضلي، ولكن هذه الحالات نادرة، فليس هناك إطلاقاً انفعال أو رغبة، سعادة أو حزن، لا يكون مصحوباً بأعراض جسدية، وهناك حيث تتجلى هذه الأعراض، فمن المحتمل أنها تصلح بشكل من الأشكال لعملية تقديرنا لدرجات الشدة. وبالنسبة إلى الإحساسات الصرفة، فهي مرتبطة بوضوح بأسبابها الخارجية، وإن لم تكن شدة الإحساس قادرة على أن تتحدد بمقدار سببها، فإنه يوجد من دون شك بعض العلاقة بين اللفظين. وحتى في بعض تجلياته، فإن الوعي يبدو أنه يتفتح على الخارج، وكأن الشدة تتطور إلى امتداد: إنه الجهد العضلي عينه. ولنضع أنفسنا مباشرة في مواجهة هذه الظاهرة الأخيرة: إننا سننقل أنفسنا بذلك دفعة واحدة نحو الطرف المقابل من سلسلة الوقائع النفسية.

وإذا كان هناك من ظاهرة تبدو أنها تتجلى مباشرة للوعي في شكل كمية أو على الأقل في شكل مقدار، فإنها وبلا مراء الجهد العضلي. ويبدو لنا أن القوة النفسية، المسجونة داخل الروح مثل الرياح داخل مغارة إيول(*) (Éole)، ولا تنتظر سوى فرصة للانطلاق

(*) شخصية أسطورية تنسب إلى إله الرياح في الميثولوجيا الإغريقية.

إلى الخارج؛ والإرادة تحرس هذه القوة وتفتح لها منفذاً بين الفينة والأخرى، لتقنين التدفق نحو الأثر المرغوب فيه. وحتى عندما نفكر جيداً، فإننا سنلاحظ أن التصور الرديء إلى حد كبير للجهد يدخل في قسم كبير منه في اعتقادنا بمقادير شديدة، مثل ما أن القوة العضلية التي تنتشر في المكان وتتجلى من خلال مظاهر قابلة للقياس تجعلنا نشعر أننا وُجدنا قبل وجود هذه المظاهر، ولكن بحجم أقل وفي صورة مضغوطة، ونحن لا نتردد تقريباً في تضييق هذا الحجم شيئاً فشيئاً، ونظن في النهاية أننا أدركنا أن حالة نفسية خالصة، لا حيّز لها في المكان، هي مع ذلك مقدار. والعلم يميل فضلاً عن ذلك إلى تقوية وهم الحس المشترك بصدد هذه النقطة. يقول لنا بان(*) (Bain) على سبيل المثال إن الحساسية الملازمة للحركة العضلية تتصادف مع التيار الطارد من المركز للقوة العصبية: إذاً سيلاحظ الوعي حتى [عملية] إصدار القوة العصبية. ويتكلم فاندت(**) (Wundt) أيضاً على إحساس من أصل مركزي، يصاحب الإمداد بالعصب الإرادي للعضلات، ويسرد مثال المُقعَد الذي له إحساس واضح جداً بالقوة التي يستخدمها وهو يرغب في رفع ساقه، حتى وإن ظلت بلا حراك(2). ومعظم الكتاب ينحازون إلى هذا الرأي الذي يشكل قاعدة في العلم الوضعي، لو لم يقم وليام جيمس (W.

(*) ألكسندر بان: فيلسوف اسكوتلندي ولد سنة 1818 وتوفي سنة 1903 بأبيردين [illegible] بجامعاتها، ينتمي إلى المدرسة الوضعية الإنجليزية حاول أن يطعّم علم النفس [illegible] الفيزيولوجية، ويعتبر أحد أهم مجددي المذهب الترابطي.

(**) فيلهلم ماكسيمليان فاندت: فيلسوف وعالم نفس ألماني، ولد سنة 1832 وتوفي [illegible] 1920 أسس أول مخبر في علم النفس التجريبي سنة 1879 يعتبر أول من استعمل المنهجية [illegible] في الاستبطان، وله مساهمات علمية في مجال الإدراك.

(2) Wilhelm Wundt, *Psychologie physiologique*, trad. E. Rouvier, tome 1, p. 423.

(James، منذ سنوات قليلة، بلفت انتباه الفيزيولوجيين إلى بعض الظواهر التي لم تكن ملاحظة بشكل كافٍ، ومع ذلك تُلفت النظر بشكل جيد.

وعندما يبذل المُقعد جهداً من أجل رفع العضو الهامد، فإنه من دون شك لا ينفذ هذه الحركة، ولكنه كرهاً أو عن طيب خاطر، ينفّذ حركة أخرى. وهناك حركة ما تحدث في مكان ما: وإلا لن يكون هناك إحساس بأن هناك جهد يُبذل(3). وقد سبق لفولبيان(*) (Vulpian) أن أشار إلى أنه إذا طلبنا من شخص مصاب بشلل نصفي بغلق معصمه المشلول، فإنه يُنفذ هذه الحركة بالمعصم الذي لم يصب. وقد نبّه فيرييه(**) إلى ظاهرة أكثر غرابة(4). مدّد ذراعك مع تقويس خفيف لأصبع السبابة، وكأنك ستضغط على زناد مسدس: يمكنك أن لا تحرك الأصبع، وأن لا تقلّص أي عضلة من عضلات اليد، وأن لا تُحدث أي حركة مرئية، وستشعر على الرغم من ذلك أنك تستهلك طاقة. غير أنك، عندما تنظر عن قرب، ستلاحظ أن هذا الإحساس ببذل جهد يتزامن مع تثبيت عضلات صدرك، وبأنك تمسك بفم الحنجرة مغلقاً، وأنك تقلص بفعالية عضلاتك التنفسية. وبمجرد ما يستعيد التنفس مساره الطبيعي، فإن الشعور بالجهد يتلاشى، إلا إذا حركنا الأصبع بشكل فعلي. لقد بدت هذه الوقائع آنفاً أنها تشير بأنه ليس لدينا شعور بإصدار للقوة، ولكن بحركة

---

(3) William James, «Le Sentiment de l'effort,» *Critique philosophique*, tome 2 (1880).

(*) أندريه فيليكس ألفرد فولبيان: ولد سنة 1826 وتوفي سنة 1887 في باريس، طبيب وأستاذ علم التشريح المرضي، ومكتشف الأدرينالين.

(**) دايفد فيرييه: من أوائل الباحثين في علم الأعصاب وعلم النفس في اسكوتلندا ولد سنة 1843 وتوفي سنة 1928، قام بإجراء الكثير من التجارب في علم الأعصاب.

(4) David Ferrier, *Les Fonctions du cerveau*, trad. fr., p. 358.

للعضلات التي هي نتيجة لها. إن فرادة وليام جيمس تمثلت في تحققه من فرضيته انطلاقاً من أمثلة، كانت تبدو عصية بشكل كامل. وبذلك، فعندما تكون العضلة الخارجية اليمنى للعين اليمنى مشلولة، فإن المريض يحاول عبثاً أن يحرّك عينه نحو الجهة اليمنى؛ على الرغم من أن الأشياء تبدو له أنها تتجه إلى اليمين، وبما أن فعل الإرادة لم يُنتج أي أثر، فيجب بالتالي، كما قال هيلمهولتز(*) (Helmholtz)(5)، أن يكون جهد الإرادة ذاته قد تجلى للوعي، ولكننا لم نأخذ في الحسبان، يجيب السيد جيمس، ذلك الذي كان يجري في العين الأخرى: فهذا يبقى مخفياً خلال التجارب، لكنه يتحرك رغم ذلك، وسنقتنع بذلك من دون عناء، فهذه الحركة التي تقوم بها العين اليسرى التي يدركها الوعي هي التي تعطي لنا الإحساس ببذل جهد، في الوقت نفسه الذي تجعلنا نعتقد فيه بحركة الأشياء المدركة من طرف العين اليمنى. وهذه الملاحظات، وأخرى شبيهة لها، تقود السيد جيمس إلى تأكيد أن الإحساس بالجهد يعتبر جاذباً، وليس مُبعداً عن المركز. إننا لا نشعر بالقوة التي سنُلقيها داخل الجسم: فشعورنا بالطاقة العضلية التي تم بذلها «هو إحساس ناقل نحو مركز عصبي معقد، يأتي من العضلات المتقلصة، ومن رباط مفصلي مشدود، ومن التمفصلات المضغوطة، ومن الصدر المثبّت، وفم الحنجرة المغلق، وحاجب العين المقطّب، والفكين المشدودين»، وباختصار، من كل النقاط المحيطة، حيث يقدم الجهد تعديلاً.

وليس من مهامنا أن نأخذ موقفاً داخل هذا النقاش. ولذلك،

(*) هيرمان لودفيغ فرديناند فون هيلمهولتز: ولد سنة 1821 وتوفي سنة 1894 درس الفيزيولوجيا في جامعة هايدلبيرغ سنة 1858 وقد فتحت له بعد ذلك جامعة برلين كرسياً خاصاً بالفيزياء، تكريماً له وقد اشتهر بشكل أساسي بنظريته الخاصة بمبدأ حفظ الطاقة.

(5) Hermann Helmholtz, *Optique physiologique*, trad. fr., p. 764.

نقول ألا يكمن السؤال الذي يشغلنا في معرفة ما إذا كان الإحساس بالجهد يأتي من المركز أو من الهامش، ولكن في ماذا يكمن بالضبط إدراكنا لشدته. والحال أنه يكفي أن نلاحظ أنفسنا بعناية للوصول، بصدد هذه النقطة الأخيرة، إلى نتيجة لم يلتفت إليها السيد جيمس، ولكن تبدو لنا متساوقة تماماً مع سياق نظريته. إننا نزعم أنه كلما يولد لدينا جهد معطى إحساساً بالتصاعد، ارتفع عدد العضلات التي تتقلص بنوع من الانجذاب، ونزعم أن الشعور الجلي لشدة أكبر من طاقة الجهد فوق نقطة محددة من الجسم تُختزل في الواقع إلى إدراك لأكبر مساحة من الجسم لها اهتمام بالعملية.

حاوِلْ، على سبيل المثال، أن تضغط على المعصم «أكثر فأكثر». سيُخيّل إليك أن الإحساس بالجهد، تم تركيزه كلياً في يدك، ويمر تدريجياً عبر مقادير متصاعدة. والحقيقة، أن يدك تشعر دائماً بالشيء نفسه. غير أن الإحساس الذي كان ممركزاً في البداية سيشمل كل ذراعك، صاعداً إلى مستوى الكتف؛ وفي النهاية، فإن الذراع الأخرى تتصلب، فتحذو السيقان حذوها، ويتوقف التنفس؛ والجسم هو الذي يعطي كل شيء، ولكن لن تنتبِه بشكل واضح إلى هذه الحركات المتلازمة إلا إذا تم تنبيهك، وحتى تلك اللحظة كنت تعتقد أنك بصدد حالة وعي مستقلة، تختلف في المقدار. وعندما تضغط على الشفتين أكثر فأكثر الواحدة على الأخرى، تعتقد أنك تشعر في هذا الموضع بإحساس مماثل يتزايد شيئاً فشيئاً: هنا أيضاً ستُدرك، عندما تتأمل أكثر، أن هذا الإحساس يظل متطابقاً، ولكن تكون بعض عضلات الوجه والرأس، ثم كل باقي مناطق الجسم، قد شاركت في العملية. لقد شعَرتَ بهذا الاكتساح التدريجي، وبهذه الزيادة في المساحة التي تمثل حقيقةً تغيّراً في الكمية؛ ولكن بما أنك تُفكر أساساً في شفتيك المشدودتين، فقد حصَرت الزيادة في هذا

الموقع، وجعلت من القوة النفسية التي استهلكت مقداراً معيناً، حتى وإن لم يكن لها امتداد. عليك أن تفحص بعناية شخصاً يقوم برفع أوزان ثقيلة أكثر فأكثر: والتقلص العضلي سينتشر على مستوى جسمه بالكامل. وبالنسبة إلى الإحساس الشديد الخصوصية الذي يشعر به على مستوى الذراع التي تعمل، فإنها تظل ثابتة لمدة طويلة جداً، ولا تكاد تتغير إلا من الناحية الكيفية، والثقل يتحول في لحظة ما إلى تعب، والتعب إلى ألم. ومع ذلك فإن الذات ستتصور أن لها شعوراً بالتزايد المستمر للقوة النفسية الوافدة إلى الذراع. ولن تعترف بخطئها إلا إذا تم تنبيهها، مادامت تتجه إلى قياس حالة نفسية معطاة من خلال الحركات الواعية التي تصاحبها! وانطلاقاً من هذه الوقائع ومن وقائع أخرى كثيرة من نوعية مماثلة سنستخلص، ولنثق في ذلك، النتيجة الآتية: إن شعورنا بتزايد الجهد العضلي يقتصر على الإدراك المتزايد لعدد أكبر من الإحساسات المحيطة وعلى تغير كيفي يطرأ على مستوى البعض منها.

وهكذا نحن مدعوون إذاً إلى تحديد شدة جهد متواضع كما هو الأمر مع إحساس عميق للروح. وسواء تعلق الأمر بالحالة الأولى أو بالحالة الثانية، هناك تقدم كيفي وتعقد متصاعد، مُدرك بإبهام، ولكن الوعي المتعود على التفكير انطلاقاً من المكان، والمتعود على أن يقول لنفسه ما يعتقد أنه صواب، سيُشير إلى الإحساس بكلمة واحدة، وسيحصر الجهد في النقطة المحددة التي يعطي فيها نتيجة ملائمة: وسيدرك إذاً جهداً، هو دائماً عينه، يتضاعف فوق المساحة المحددة له، وذلك الإحساس الذي لا يتغير اسمه، يتضخم من دون أن يغير طبيعته. من المحتمل أننا سنجد مرة أخرى هذا الوهم المتعلق بوجود وعي في الحالات التي تتوسط بين الجهود المتواضعة والإحساسات العميقة. وهناك عدد كبير من الحالات النفسية تكون

مصحوبة، بالفعل، بتقلصات عضلية وبإحساسات خارجية. وتكون هذه العناصر الهامشية مرتبطة تارة في ما بينها بفكرة ذات [صبغة] نظرية خالصة، وتارة أخرى من خلال تمثيل ذي طابع تطبيقي. في الحالة الأولى، هناك جهد فكري أو انتباه؛ وفي الحالة الثانية تنتج انفعالات يمكن أن نسميها بالعنيفة أو الحادة، كالغضب والرعب وبعض أنواع الفرح والألم والشغف والرغبة، وسنوضح باختصار أن التعريف نفسه المتعلق بالشدة يتلاءم مع هذه الحالات المتوسطة.

•

إن الانتباه ليس ظاهرة فيزيولوجية خالصة؛ ولكن لن نستطيع إنكار أن هناك حركات تصاحبها. هذه الحركات ليست سبباً ولا نتيجة للظاهرة؛ إنها جزء منها، وتعبر عنها بالامتداد، مثلما وضح ذلك السيد ريبو(*) (Ribot)[6] ببراعة. وقد سبق لفيشنر(**) (Fechner) أن قلص الإحساس بجهد الانتباه، في عضو للحواس، إلى إحساس عضلي «ينتج بحركة، ومن خلال نوع من فعل انعكاس، للعضلات التي هي في علاقة مع مختلف الأعضاء الحسية». لقد لاحظ هذا الإحساس المتميز جداً المتعلق بالتوتر وبتقلص جلد الرأس، وهذا الضغط من الخارج إلى الداخل على مستوى كل الجمجمة الذي نعانيه عندما نبذل جهداً كبيراً من أجل تذكر شيء ما. لقد درس السيد ريبو عن قرب الحركات التي تميز **الانتباه الإرادي**. «فالانتباه، كما يقول، يؤدي إلى تقلص الجبين:

(*) ريبو تيودول: ولد سنة 1839 وتوفي في باريس سنة 1916 يعتبر المؤسس الفعلي لعلم النفس في فرنسا، ناضل من أجل استقلال علم النفس عن الفلسفة، ونقل إلى القراء الفرنسيين أهم نظريات علم النفس في عصره.

(6) Théodule Ribot, *Le Mécanisme de l'attention* (Paris: Alcan, 1888).

(**) فيشنر تيودور غوستاف: فيلسوف وعالم نفس ألماني ولد سنة 1801 وتوفي سنة 1887، يعتبر المؤسس الفعلي لعلم النفس الفيزيائي، كما قام بصياغة قانون فيبر ـ فيشنر.

وهذه العضلة... تدفع نحوها الحاجب وترفعه، وتبرز تجاعيد عرضية على مستوى الجبين... وفي الحالات القصوى، ينفتح الفم بشكل واسع. وعند الأطفال ولدى عدد كبير من البالغين، ينتج عن الانتباه الشديد تمدد للشفتين، ونوع من الارتخاء». أجل سيدخل دائماً عامل نفسي خالص في الانتباه الإرادي، حينما لا يتعلق الأمر سوى بإقصاءٍ، اعتماداً على الإرادة، لكل الأفكار الغريبة عن تلك التي نرغب في الاشتغال بها. ولكن، وبمجرد تنفيذ هذا الإقصاء، فإننا سنعتقد دائماً أن لدينا شعوراً بضغط متصاعد للروح، وبجهد غير مادي متزايد. عليك أن تحلل هذا الانطباع، ولن تجد شيئاً آخر غير الإحساس بتقلص عضلي يزداد ظاهرياً أو قد يتغير من حيث طبيعته، ليصبح التوتر ضغطاً شدة، ثم تعباً، وألماً.

ولكن عندما لا نرى اختلافاً أساسياً بين جهد الانتباه وما يمكن تسميته بجهد توتر النفس، وبرغبة حادة، وبغضب عارم، وبحب جارف، وبكره عنيف. وعلينا أن نثق بأن كل حالة من هذه الحالات سيتم اختزالها في نسق من التقلصات العضلية منسقة بواسطة فكرة: ولكن داخل الانتباه يتعلق الأمر بشكل أو بآخر بالفكرة المرتبطة بمعرفتنا: وداخل الانفعال يتعلق الأمر بالفكرة العشوائية للفعل. وشدة هذه الانفعالات العنيفة يجب أن لا تكون إذاً شيئاً آخر غير ذلك الضغط العضلي المصاحب لها. لقد وصف داروين ببراعة الأعراض الفيزيولوجية للغيظ، حيث يقول: «ضربات القلب تتسارع: الوجه يحمّر أو يأخذ لوناً شبيهاً بامتقاع الجثة؛ ويصبح التنفس نشيطاً، ويجيش الصدر، ويتمدد المنخران المرتعشان. وفي الغالب يرتجف الجسم بأكمله. والصوت يتغيّر؛ وتنطبق الأسنان ويحكّ بعضها البعض الآخر، ويكون نسق العضلات في الغالب متنبهاً أمام بعض

الأفعال العنيفة التي تكاد تكون مسعورة... والحركات تمثل تقريباً وبشكل كامل فعل ضرب عدو أو مقاومته(7)، ولكننا لن نذهب إلى حد القول، مع وليام جيمس(8)، إن انفعال الغيظ يُختزل إلى مجموع هذه الإحساسات العضوية: لأنه سيدخل في الغضب دائماً عنصر نفسي غير قابل للاختزال، حينما لا يتعلق الأمر سوى بهذه الفكرة الخاصة بالضرب أو المقاومة التي يتحدث عنها داروين، فكرة تنقل لعدد كبير من الحركات المختلفة قيادة مشتركة. ولكن إذا كانت هذه الفكرة تحدد قيادة الحالة الانفعالية وتوجهات الحركات المتلازمة، فإن الشدة المتصاعدة للحالة نفسها ليست شيئاً آخر، ولنثق في ذلك، أكثر من اهتزاز عميق أكثر فأكثر للجسم، وهو الاهتزاز الذي يقيسه الوعي من دون عناء من خلال عدد وامتداد المساحات المعنية. وسنحتج من دون جدوى بأن هناك حالات غيظ مكبوتة، بقدر ما هي شديدة. ذلك أن الانفعال إذ يطلق العنان لنفسه، فإن الوعي لا يتوقف عند تفاصيل الحركات المتلازمة: إنه يتوقف عند ما هو مخالف لها، ويقوم بالتركيز عليها عندما يسعى إلى إخفائها. وفي الأخير، فإن إقصاء كل أثر للاهتزاز العضوي، وكل ضعف للتقلص العضلي، لن يتبقَّ من الغضب إلا فكرته، أو إذا كنتم تودون دائماً أن تجعلوا منه انفعالاً، فلن تتمكنوا من تحديد شدة له.

«إن هلعاً شديداً، كما يقول هربرت سبنسر(9)، يعبر عن نفسه من خلال صرخات، ومن خلال جهود من أجل الاختفاء أو الهرب، و[مظاهر] من الخفقان والارتعاد». سنذهب بعيداً في هذا التحليل، وسنؤكد أن هذه الحركات هي جزء من الهلع نفسه: ومن خلالها

(7) Charles Darwin, *Expression des émotions*, p. 79.

(8) William James, «What is an Emotion?,» *Mind* (1884), p. 189.

(9) Herbert Spencer, *Principes de psychologie*, tome 1, p. 523.

يصبح الهلع انفعالاً، قابلاً للمرور بدرجات مختلفة من الشدة. وإذا ألغينا هذه الحركات بشكل كامل، فسيحل محل الهلع الشديد إلى حدٍّ ما فكرة تعبر عن الهلع، وتمثيل فكري كامل لخطر يتوجب الابتعاد عنه. وهناك أيضاً حدة في الفرح والألم؛ وفي الرغبة، وفي الكراهية، وحتى في الخجل، والتي سنجد مبررات وجودها في حركات رد الفعل الآلية التي يشرع فيها الجسم، والتي يدركها الوعي. «فالحب، كما يقول داروين، يجعل القلب يدق، والتنفس يتسارع، والوجه يحمرّ»[10]. والكراهية تبرز من خلال حركات اشمئزاز نكررها، من دون أن نأخذ حذرنا منها، عندما نفكر في الموضوع المكروه. إننا نحمر، ونشنج أصابعنا بشكل لاإرادي عندما نشعر بالخجل، حتى وإن كان بشكل استرجاعي. وحدة هذه الانفعالات تقاس من خلال عدد وطبيعة الإحساسات المحيطة التي تصاحبها. وشيئاً فشيئاً، وبقدر ما تفقد حالة الانفعال من عنفها لتزيد من عمقها، فإن الإحساسات المحيطة تترك مكانها لعناصر داخلية: ولن تتوجه بعد ذلك حركاتنا الخارجية، ولكن أفكارنا، وذكرياتنا وحالات شعورنا بشكل عام، بعدد لا بأس به، في اتجاه محدد. وليس هناك إذاً اختلاف أساسي، على مستوى الشدة، ما بين المشاعر العميقة التي كنا نتحدث عنها في بداية هذه الدراسة، والانفعالات الحادة أو العنيفة التي أتينا على ذكرها. والقول بأن الحب والكراهية والرغبة يتسع عنفها، يعني القول إنها تُلقى إلى الخارج، إنها تشعّ على السطح، وإنه في مكان العناصر الداخلية تحل إحساسات محيطة: ولكن سطحية أو عميقة، عنيفة أو متعقّلة، وشدة هذه الإحساسات تكمن دائماً في تعددية الحالات البسيطة التي يفك الوعي غموضها.

---

(10) Darwin, *Expression des émotions*, p. 84.

لقد حصرنا أنفسنا حتى الآن في عواطف وفي جهود وحالات معقدة، لا تتوقف شدتها بالمطلق على سبب خارجي. ولكن الإحساسات تبدو لنا كحالات بسيطة: فعلى ماذا يرتكز مقدارها؟ وشدة هذه الإحساسات تتغير مثل السبب الخارجي الذي يتجه لأن يكون المعادل الواعي: وكيف نفسر انتشار الكمية في أثر غير ممتد، وغير قابل للقسمة هذه المرة؟ للإجابة عن هذا السؤال، يتوجب في البداية التمييز ما بين الإحساسات المسماة عاطفية والإحساسات التمثلية، فمن دون شك نحن نمر بشكل تدريجي من البعض إلى البعض الآخر؛ ولا شك أن هناك عنصراً عاطفياً يدخل في أغلب تمثلاتنا البسيطة. ولكن لا شيء يمنعنا من إظهاره، ومن البحث بشكل منفصل في الشيء الذي تكمن فيه شدة إحساس عاطفي، سواء في اللذة أو في الألم.

وقد تكون صعوبة هذا المشكل الأخير ناتجة بالدرجة الأولى عن كوننا لا نريد أن نرى في الحالة العاطفية شيئاً آخر غير التعبير الواعي لاهتزاز عضوي، أو صدى داخلي لسبب خارجي. ونحن نلاحظ أن عدداً كبيراً من الاهتزازات العصبية تقابل في الغالب إحساساً أكثر شدة؛ ولكن بما أن هذه الاهتزازات من منطلق كونها حركات لا واعية لأنها تأخذ بالنسبة إلى الوعي صورة إحساس لا يشبهها إطلاقاً، فنحن لا نرى بالتالي كيف ستنقُل إلى الإحساس شيئاً من مقدارها الخاص، إذ ليس هناك شيء مشترك نتمثله، ما بين مقادير يمكن تركيبها كاتساع الارتجاجات، على سبيل المثال، وإحساسات لا تشغل حيزاً مكانياً. وإذا كان الإحساس الأكثر شدة يبدو لنا مشتملاً على الإحساس الأقل شدة، وإذا كان يأخذ بالنسبة إلينا، مثل الاهتزاز العضوي نفسه، شكل مقدار، فمن المحتمل جداً أن ذلك يعود إلى كونه يحتفظ بشيء من الاهتزاز العضلي الذي يعتبر مناظراً له. ولن يستبق منه شيئاً إذا كان مجرد ترجمة واعية لحركة

جزيئات؛ وتحديداً لأن هذه الحركة تترجم إلى إحساس باللذة أو الألم، فإنها تظل لا واعية من منطلق كونها حركة جزيئية. (الإحساسات العاطفية) ولكن يمكننا أن نتساءل إذا ما كانت اللذة والألم، وعوض أن تكتفي بالتعبير عما وقع أو عما يقع في الجسم، كما نعتقد ذلك في العادة، لا تشير أيضاً إلى ما سيقع، وإلى ما يرجح حدوثه. إنه ليبدو بالفعل أن هناك احتمالاً ضعيفاً أن تكون الطبيعة التي هي نفعية بشكل عميق، حددت هنا للوعي مهمة علمية بشكل كامل لإخبارنا عن الماضي أو الحاضر، الذي لم يعد يتوقف علينا. ويجب أن نلاحظ من جهة أخرى أننا نرتقي بدرجات بسيطة من الحركات الآلية إلى الحركات الحرة، وأن هذه الأخيرة تختلف بشكل أساسي عن السابقة في كونها تقدم لنا، ما بين الفعل الخارجي الذي تُمثل مناسبة له، وردِّ الفعل المتوخى الذي يأتي بعد ذلك، إحساساً عاطفياً مدرجاً. ويمكننا أن نتصور كل أفعالنا حتى وإن كانت آلية، ونحن نعرف من ناحية أخرى عدداً لا نهائياً من تشكيلات الكائنات المنظمة التي يُؤدي لديها تنبيه خارجي إلى رد فعل محدد من دون المرور عبر وساطة الوعي. وإذا أمكن للذة والألم أن يَقعا لدى بعض المحظوظين، فمن المحتمل أن يكون ذلك من أجل سماحهم بوجود مقاومة ضد رد الفعل الآلي الذي سيحدث؛ إذ لا مبرر لوجود إحساس، حيث يكون انطلاقٌ للحرية. ولكن كيف يمكن لها أن تسمح لنا أن نقاوم رد الفعل الذي يتبلور إذا لم تجعلنا نعرف الطبيعة من خلال بعض العلامات الدقيقة؟ وفي ماذا تتمثل هذه العلامة، إن لم تكن رسماً أولياً لها وتكويناً مسبقاً للحركات الآلية المنتظرة حتى داخل الإحساس الذي نختبره؟ ويجب بالتالي على الحالة العاطفية أن لا تتقابل فقط مع الاهتزازات، ومع الحركات والظواهر التي حدثت، ولكن أيضاً وبشكل أساسي مع تلك التي ينتظر حدوثها، ومع تلك التي تريد أن تقع.

والحقيقة أننا لا نرى من الوهلة الأولى كيف أن هذه الفرضية تُلخص المشكل برمته، لأننا نبحث عمّا يمكن أن يكون مشتركاً ما بين ظاهرة فيزيائية وحالة وعي انطلاقاً من المقدار، ويبدو أننا نصر على إعادة الصعوبة عندما نجعل من حالة الوعي الحاضر مؤشراً على رد الفعل القادم، عوض أن يكون ترجمة نفسية لتنبيه سابق. ومع ذلك فالبون شاسع ما بين الفرضيتين، لأن الاهتزازات الجزيئية التي كنا نتحدث عنها منذ قليل كانت بالضرورة لا شعورية، خاصة وأنه لم يكن هناك شيء بإمكانه أن يظل موجوداً من هذه الحركات نفسها داخل الإحساس الذي كان يُترجمها، ولكن الحركات الآلية التي تنزع إلى اتباع التنبيه الذي حدث، والتي ستشكل الامتداد الطبيعي، هي إلى حد ما واعية بكونها حركات: وإلا فإن الإحساس نفسه، والذي من مهامه أن يدعونا إلى القيام باختيار ما بين رد الفعل الآلي هذا وباقي الحركات الممكنة، لن يكون له أي مبرر للوجود. وشدة الإحساسات العاطفية لن تكون إذاً إلا ذلك الوعي الذي نأخذه من الحركات غير الإرادية التي تبتدئ، والتي تتضح معالمها بشكل من الأشكال في هذه الحالات، والتي كان من الممكن أن تواصل مشوارها الحر لو جعلت منا الطبيعة مخلوقات آلية، وليس كائنات واعية.

وإذا كان هذا البرهان مؤسساً، فيجب علينا أن لا نقارن ألماً من شدة متزايدة بنوتة من سلّم النغم تصبح صائتة شيئاً فشيئاً، ولكن على الأرجح بسمفونية، حيث يمكن لعدد متزايد من الأدوات أن يعبر عن نفسه. وفي سياق الإحساس المميز الذي يؤثر إيجاباً على باقي الإحساسات، فإن الوعي يجلي عدداً هاماً إلى حد كبير من الإحساسات المنبعثة من مختلف النقاط المحيطة، كالتقلصات العضلية والحركات العضوية من كل نوع: وانسجام هذه

الحالات النفسية الأولية يعبر عن الحاجات الجديدة للجسم، بتزامن مع الوضعية الجديدة التي أضحت تميزه. وبتعبير آخر، فإننا نقدر شدة ألم ما من منطلق الاهتمام الذي يود أن يوليه قسم كبير إلى حد ما من الجسم لهذه الشدة. وقد لاحظ السيد ريشيه(*) (Richet)[11] أننا نُرجع ألمنا إلى موضع يكون دقيقاً بقدر ما يكون الألم أكثر ضعفاً: وإذا أصبح أكثر شدة، فإننا نرجعه إلى كل العضو المريض. ويستنتج قائلاً: «إن الألم يتوهج بقدر ما يكون أكثر شدة»[12]. ونحن نعتقد أنه يجب قلب هذا الاقتراح، وأن نحدد بالضبط شدة الألم من خلال عدد أجزاء الجسم التي تتعاطف معه وتتفاعل وامتدادها، على مرأى ومسمع الوعي. وحتى نقتنع، يكفي أن نقوم بقراءة الوصف البارع الذي قدمه الكاتب نفسه للاشمئزاز: إذ [يقول]: «إذا كان التنبيه ضعيفاً، فيمكن أن لا يكون هناك لا غثيان ولا قيء... وإذا كان التنبيه أكثر قوة، وبدل أن يقتصر على ما هو رئوي ـ معدي فإنه يتوهج ويمس تقريباً كل نسق الحياة العضوية، فيصاب الوجه بالشحوب، وتتقلص عضلات الجلد المصقولة ويمتلئ الجلد بعرق بارد، ويوقف القلب دقاته: وبكلمة واحدة، يكون هناك اضطراب عضوي عام متتال بسبب التنبيه الذي يحدث للمخ لمدة طويلة، وهذا الاضطراب يمثل التعبير الأقوى للاشمئزاز»[13]. ولكن هل هو مجرد تعبير لذلك؟ وفي ماذا يكمن

(*) شارل ريشيه: ولد في باريس سنة 1850 وتوفي سنة 1935، وهو عالم فيزيولوجي فرنسي درس ظاهرة الحرارة عند الحيوانات، واهتم بتجارب متعلقة بالطيران باستعمال الطاقة البخارية، كما اهتم بعلم النفس الماورائي، حاصل على جائزة نوبل للفيزيولوجيا أو الطب سنة 1913.

(11) Charles Richet, *L'Homme et l'intelligence*, p. 36.

(12) المصدر نفسه، ص 37.

(13) المصدر نفسه، ص 43.

إذاً الإحساس العام للاشمئزاز، إذا لم يكن محصلة مجموع هذه الإحساسات الأولية؟ وماذا يمكننا أن نفهمه هنا من الشدة المتزايدة، إذا لم يكن دائماً العدد المتصاعد للإحساسات التي تأتي لتدعم الإحساسات المدركة سابقاً؟ لقد رسم داروين صورة أخاذة لردود الأفعال المتتالية لألم يتضاعف باستمرار: «إنه يدفع الحيوان إلى القيام بأكثر الجهود عنفاً وتنوعاً من أجل التخلص من الأشياء التي تتسبب في الألم... وفي ظل هذه المعاناة الشديدة، يتقلص الفم بقوة، وتتشنج الشفتان وتنطبق الأسنان، وتنفتح العينان تارة بشكل كامل، ويتقلص الحاجبان تارة أخرى بشدة ويسبح الجسم في العرق؛ وتتغير الدورة الدموية ويضطرب التنفس»[14]. ألا نقيس شدة ألم ما بالتحديد انطلاقاً من هذا التقلص العضلي الذي يعنينا؟ عليكم أن تحللوا الفكرة التي تشكلت لديكم عن معاناة تقولون إنها شديدة: ألا تريدون الوصول إلى التأكيد بأنها لا تطاق، أي إنها تدفع الجسم إلى القيام بأعمال لا تحصى من أجل التخلص من الألم؟ إننا نعتقد أن عصباً ينقل الألم بشكل مستقل عن كل رد فعل آلي، ونتصور أيضا أن عمليات تنبيه قوية إلى حد ما تؤثر على هذا العصب بصيغ متعددة. ولكن هذه الفوارق في الأحاسيس لن يتم تأويلها بواسطة شعورك بوصفها اختلافات في الكم، إذا لم تقم بربط ردود الأفعال التي تكاد تكون ممتدة، والتي تكاد تكون أيضاً قوية، مع تلك التي تصاحبها في العادة. ومن دون ردود الأفعال المتتالية هذه، فإن شدة الألم ستكون كيفاً، وليس مقداراً.

قلما يكون لدينا وسائل أخرى للمقارنة بين عدد كبير من اللذات، فماذا تعني لذة كبرى، إن لم تكن لذة مفضلة؟ وكيف

(14) Darwin, *Expression des émotions*, p. 84.

سيكون اختيارنا إن لم يكن مرتبطاً بنوع من الترتيبات الخاصة بأعضائنا، بالشكل الذي يجعل اللذتين تتقدمان بطريقة متزامنة إلى ذهننا، فينعطف جسمنا نحو واحدة منهما؟ ولتحللوا هذا الانعطاف في حد ذاته، وستجدون أن ألف حركة صغيرة ستنطلق، وستخط طريقها داخل الأعضاء المعنية وحتى داخل أعضاء الجسم كله، وكأن الجسم يتقدم اللذة المتمثلة. وعندما نُحدد الانعطاف بالحركة، فإننا لا نُعبّر عن استعارة. وبحضور عدد كبير من اللذات التي يبلورها دماغنا، فإن جسمنا يتجه عفوياً نحو واحدة منها، وكأن الأمر يتعلق برد من ردود الأفعال. والأمر منوط بنا من أجل توقيفه، ولكن إغراء اللذة ليس شيئاً آخر غير هذه الحركة التي تم الشروع فيها، وهي تلك الحدّة التي تميز اللذة نفسها (الإحساسات التمثلية)، في اللحظة التي كنا نتذوقها، وهي ليست سوى انعدام للحركة في الجسم الذي غرق فيها، رافضاً بذلك كل إحساس آخر. ومن دون هذه القوة المتمثلة في انعدام الحركة، والتي نصل إلى الشعور بها من خلال المقاومة التي نبديها تجاه ما يمكن أن يلهينا، فإن اللذة ستكون أيضاً بمثابة حالة، ولكن ليس أبداً مقداراً. وفي عالم الأخلاق كما في العالم الفيزيائي، تسمح الجاذبية بتوضيح الحركة عوض إنتاجها.

لقد درسنا بشكل مستقل الإحساسات العاطفية، فلنلاحظ الآن أن عدداً كبيراً من الإحساسات التمثلية ذات طبيعة عاطفية، وتثير بذلك من طرفنا رد فعل نأخذه في الحسبان في أثناء تقديرنا لشدتها، فتصاعد كبير للضوء يُترجم بالنسبة إلينا من خلال إحساس مميز، لم يصل إلى مرحلة الألم، ولكنه يُقدم بعض عناصر الشبه مع الدوار أو الدوخة. وكلما ارتفع مدى الارتجاجات الصوتية، فإنه يحدث لدينا أثراً مماثلاً للارتجاج أو لتلقي صدمة في رأسنا، وبعد ذلك في جسمنا. وبعض الإحساسات التمثلية كالمذاق والرائحة والحرارة،

لها، وقد يكون ذلك باستمرار، خاصية ممتعة أو مكدرة. ولن تميزوا إلا نادراً ما بين أنواع من المذاق المختلفة المرارة، فوارق في الكيف؛ وهي مثل الفروق البسيطة داخل لون واحد. ولكن هذه الفوارق في الكيف تؤول فوراً كفوارق في الكم، بسبب خاصيتها العاطفية وحركاتها المعبّر عنها تقريباً، وبسبب رد الفعل الخاص باللذة أو الاشمئزاز، التي توحي لنا بها. من جهة أخرى، وحتى عندما يبقى الإحساس تمثلياً بشكل محض، فإن سببه الخارجي لا يمكنه أن يتجاوز درجة معينة من القوة أو الضعف من دون أن يُحدث من جانبنا حركات، تمكننا من قياسه. وبالفعل، فتارة علينا أن نقوم بجهد من أجل إدراك هذا الإحساس، وكأنه يفلت منا، وتارة أخرى وخلافاً لما سبق، يقوم هو باكتساحنا، ويفرض نفسه علينا، ويمتصنا بطريقة تجعلنا نوظف كل جهدنا من أجل التخلص منه، ولنظل متناغمين مع ذواتنا، فيقال إن الإحساس قليل الشدة بالنسبة إلى الحالة الأولى، وأكثر شدة بالنسبة إلى الأخرى. وعليه، فمن أجل إدراك صوت بعيد، ولتمييز ما نسميه رائحة خفيفة وضوءاً خافتاً، فإننا نمدد كل محركات فاعليتنا، ونُبقي «على انتباهنا». وتحديداً، لأن الرائحة والضوء يرغبان إذاً في أن يتقويا بجهدنا، فإنهما يبدوان لنا ضعيفين. وبخلاف ذلك، نتعرف إلى الإحساس الذي يحمل شدة قصوى انطلاقاً من الحركات التي لا تقاوَم لرد الفعل الآلي الذي يثيره من جانبنا، أو انطلاقاً من العجز الذي يصيبنا، فقذيفة مدفع تصوب نحو آذاننا، وضوء باهر يوقد فجأة، يحرمنا للحظة من إحساسنا بشخصيتنا؛ وهذه الوضعية يمكن حتى أن تمتد بالنسبة إلى حالة مرضية مهيأة لذلك. ويجب أن نضيف، أنه حتى بالنسبة إلى مناطق الشدة التي يقال إنها متوسطة، وفي اللحظة التي نتعامل فيها بندية مع الإحساس التمثلي، فإننا نقدّر في الغالب أهميته من خلال مقارنته مع إحساسات أخرى تحل محله، أو الأخذ بعين الاعتبار الإصرار الذي يعود من خلاله. وعليه، فإن

تكتكة ساعة تبدو أكثر رنة خلال الليل، لأنها تمتص من دون صعوبة وعياً يكاد يكون فارغاً من الإحساسات والأفكار. والأجانب الذين يتحدثون في ما بينهم بلغة لا نفهمها، يجعلوننا نشعر أنهم يتكلمون بصوت مرتفع، لأن كلماتهم لا تستدعي إلى ذهننا أفكاراً، وتتشظى في وسط نوع من الصمت الفكري، وتستأثر بانتباهنا مثل تكتكة ساعة في هزيع الليل. إلا أنه ومع هذه الإحساسات التي توصف بالمتوسطة، فإننا نتطرق إلى سلسلة من الحالات النفسية بحيث إن شدتها يجب أن تكون لها دلالة جديدة، لأنه وفي أغلب الأحيان، لا يتفاعل الجسم إلا نادراً، على الأقل بطريقة ظاهرة؛ ورغم ذلك فإننا نرفع أيضاً إلى مستوى المقدار ارتفاعاً في الصوت، وتزايداً في شدة الضوء، وتشبعاً في الألوان.

ومن دون شك فإن الملاحظة الدقيقة لما يجري في مجموع الجسم عندما نستمع إلى نوتة من النوتات، وعندما نحس بلون من الألوان، تحضّر لنا أكثر من مفاجأة: ألم يوضح ش. فيري(*) (Ch. Feré) أن كل إحساس يكون مصحوباً بارتفاع في القوة العضلية، يقاس من خلال مقياس القوة[15]؟ ورغم ذلك فإن هذا الارتفاع قلما يؤثر في الوعي؛ وإذا تمعنا في الدقة التي نميز من خلالها الأصوات والألوان، وحتى الأوزان ودرجات الحرارة، سنكتشف من دون عناء أن عنصراً جديداً في التقدير يجب أن يتدخل هنا. وطبيعة هذا العنصر تعتبر على كل حال سهلة على التحديد.

(*) شارل فيري: طبيب وباحث فرنسي ولد سنة 1852 وتوفي سنة 1907، كان تلميذاً وكاتباً خاصاً لباحث علم الأعصاب جون مارتان شاركو، وله مؤلفات عديدة في الطب وعلم النفس. كان صديقاً لألفريد بينيه، وكتب بالاشتراك معه مقالات حول التنويم المغناطيسي وعلم النفس التجريبي.

(15) Charles Féré, *Sensation et mouvement* (Paris: [s. n.], 1887).

وبالفعل فبقدر ما يفقد إحساس خاصيته العاطفية من أجل أن ينتقل إلى حالة التمثل، فإن حركات رد الفعل التي كان يولدها من جهتنا تميل إلى الاختفاء؛ ولكننا ندرك أيضاً الموضوع الخارجي الذي تسبب في حدوثها، وحتى، إذا لم ندركه، فقد شاهدناه، ونفكر فيه، إلا أن هذا السبب يحمل خاصية الامتداد، ونتيجة لذلك فهو قابل للقياس: وتجربة كتلك التي تحيل إلى كل اللحظات، ابتدأت مع الومضات الأولى للوعي، والتي تستمر على مدار وجودنا بأكمله، تبين لنا فوارق بسيطة محددة من الإحساس تستجيب لقيمة محددة من التنبيه. إننا نشرك إذاً إلى نوع خاص بكيفية النتيجة فكرةً معينةً من الكمية الخاصة بالسبب؛ وفي النهاية، وكما يحدث بالنسبة إلى كل إدراك مكتسب، فإننا ندرج الفكرة في الإحساس، وكمية السبب في نوعية النتيجة. وفي هذه اللحظة الدقيقة، فإن الشدة التي لم تكن إلا فرقاً بسيطاً أو نوعية من الإحساس، تصبح مقداراً. وسنقتنع بسهولة بهذا المسار عندما نأخذ مثلاً دبّوساً في اليد اليمنى، ونقوم بوخز يدنا اليسرى مع دفع الدبوس نحو الأعماق شيئاً فشيئاً. ستشعرون بدايةً بما يشبه البريق، ثم بلمس يتبعه وخز، ثم بألم محصور في بقعة محددة، ويتوهج في الأخير هذا الألم في المنطقة المجاورة. وكلما فكرتم فيه، ستلاحظون أن الأمر بقدر ما يتعلق هنا بإحساسات متميزة نوعياً، بقدر ما يتعلق بتشكيلة من الصنف نفسه. ومع ذلك فأنتم تتكلمون في البداية عن إحساس واحد هو نفسه يجتاحنا شيئاً فشيئاً، وعن وخز يزداد شدة باستمرار. ذلك أنكم، ومن دون أن تأخذوا حذركم منه، ستحددون داخل إحساس اليد اليسرى التي وخزت الجهدَ المتوالي لليد اليمنى التي تقومون بوخزها. وستُدخلون بذلك السبب في النتيجة، وستؤولون لا شعورياً الكيفية إلى كمية، والشدة إلى مقدار. ومن السهولة أن نرى بأن شدة كل إحساس تمثلي يجب أن تفهم بالطريقة نفسها.

إن إحساسات الصوت تقدم لنا مستويات قريبة من الشدة إلى حد بعيد. وقد سبق أن قلنا إنه يجب أن نأخذ بعين الاعتبار الطبيعة العاطفية لهذه الإحساسات، والاهتزازات التي تلقاها مجموع الجسم. لقد أبرزنا أن صوتاً مرتفع الشدة هو الذي يمتص انتباهنا، ويحل محل الآخرين. ولكن فلنصرف نظرنا عن الصدمة، عن الاهتزاز المميز بشكل جيد والذي تحسون به أحياناً في الرأس أو حتى على مستوى الجسم كله؛ ولنصرف نظرنا عن التنافس الذي تجريه الأصوات المتزامنة في ما بينها: ماذا سيتبقى، باستثناء نوعية غير محددة من الصوت المسموع؟ غير أن هذه النوعية تؤول مباشرة إلى كمية، لأنكم حصلتم عليها ألف مرة بأنفسكم عندما ضربتم شيئاً، على سبيل المثال، وبتقديمكم من خلال ذلك كمية محددة من الجهد. وتعلمون أيضاً إلى أي مدى كان يجب عليكم تضخيم صوتكم من أجل إصدار صوت مشابه، وفكرة هذا الجهد تأتي فورياً إلى ذهنكم عندما ترفعون شدة الصوت إلى مقدار. لقد أثار فاندت[16] الانتباه (الإحساس بالصوت) إلى الصلات الخاصة جداً للخيط العصبي الصوتي والسمعي التي تقام في الدماغ البشري. ألا يقال: أن تستمع يعني أن تُكلم نفسك؟ بعض مرضى الأعصاب لا يستطيعون متابعة حديث من دون أن يحركوا شفاههم؛ لا يتعلق الأمر هنا سوى بمبالغة حول ما يحدث لدى كل واحد منا. أكان بإمكاننا أن نفهم القدرة التعبيرية أو بالأحرى الإيحائية للموسيقى لو لم نسلم بأننا نردد داخلياً الأصوات المسموعة، بالشكل الذي يجعلنا نموقع أنفسنا داخل الحالة النفسية التي صدرت منها تلك الأصوات، والتي هي حالة أصلية، لا يمكننا التعبير عنها، ولكنها تلك التي توحي لنا بها الحركات المتبناة من مجموع جسمنا؟

---

(16) Wundt, *Psychologie physiologique*, tome 2, p. 497.

وعندما نتحدث عن شدة صوت ذي قوة متوسطة مثلما نتحدث عن مقدار، فإننا نشير بالتالي وبشكل أساسي تقريباً إلى الجهد الكبير الذي كان يتوجب علينا بذله من أجل أن نحصل من جديد على الإحساس السمعي نفسه. ولكن، وإلى جانب الشدة، نحن نميز خاصية أخرى محددة للصوت والارتفاع، فهل الاختلافات في الارتفاع، كما تدركها أذننا، هي اختلافات كمية؟ نحن نسلم أن حدة قصوى في الصوت تستدعي صورة لوضعية أكثر ارتفاعاً في المكان. ولكن هل يستتبع وفقاً لذلك أن نوتات سلم الأصوات، بوصفها إحساسات سمعية، تملك قدرة الاختلاف بطريقة مغايرة عن تلك الخاصة بالنوعية؟ عليكم نسيان ما تعلمتموه من الفيزياء، وتفحصوا بعناية الفكرة التي تمتلكونها حول النوتة المرتفعة إلى حد معين، ولتقولوا لنا ما إذا لم تكونوا تفكرون ببساطة في الجهد الكبير تقريباً الذي عليها أن تبذله العضلة الموتّرة لحبالك الصوتية لكي تقدم بدورها تلك النوتة؟ مثل الجهد المتقطّع الذي ينتقل بفضله صوتك من نوتة إلى التي تأتي بعدها، ستقدمون هذه النوتات المتتابعة كنقاط من المكان نصل إليها الواحدة تلو الأخرى من خلال قفزات مفاجئة، باختراقنا في كل مرة لفاصل فارغ يفصل بينها: ولذلك فأنتم تضعون فواصل نوتات لسلم الأصوات. صحيح أنه يبقى أن نعرف لماذا الخط الذي نرتبه انطلاقاً منها عمودي أفضل من كونه أفقياً، ولماذا نقول إن الصوت يرتفع في بعض الحالات، وينخفض في حالات أخرى. من المؤكد أن النوتات الحادة تبدو أنها تنتج آثار طنين في الرأس، والنوتات الجهيرة في القفص الصدري؛ وهذا الإدراك، سواء كان حقيقياً أو وهمياً، ساهم من دون شك في أن يجعلنا نحسب عمودياً المسافات. ولكن يجب أن نلاحظ أيضاً أنه كلما كان جهد شد الحبال الصوتية كبيراً داخل صوت الصدر، كانت مساحة الجسم المعنية بذلك عند المطرب الهاوي أكبر؛ حتى أن ذلك هو الذي

يجعله يشعر بالجهد وكأنه أكثر شدة. وبما أنه يُخرج الهواء من الأسفل نحو الأعلى، فإنه يعطي للصوت الوجهة نفسها التي ينتجها التيار الهوائي؛ وانطلاقاً إذاً من حركة تنطلق من الأسفل نحو الأعلى تتم ترجمة تعاطف القسم الأكبر من الجسم مع عضلات الصوت. وسنقول إذاً إن النوتة هي أكثر ارتفاعاً، لأن الجسم يبذل جهداً مماثلاً لذلك الذي يبذله من أجل بلوغ شيء أكثر ارتفاعاً في الفضاء، فالعادة تصر على أن تحدد ارتفاعاً لكل نوتة من السلم، وفي اليوم الذي استطاع الفيزيائي أن يحددها من خلال عدد الاهتزازات التي يتطابق معها في وقت محدد، لن نتردد أبداً في قول إن أذننا كانت تُدرك بشكل مباشر اختلافات في الكمية، ولكن الصوت سيظل كيفية خالصة، إذا أدخلنا عليه الجهد العضلي الذي سوف ينتجه، أو الاهتزازات التي سوف تفسره.

إن التجارب الحديثة التي أجراها بليكس(*) (Blix)، وغولدشايدر (Goldscheider) ودونالدسون[17] (Donaldson) أظهرت أنه ليست نقاط سطح الجسم نفسها هي التي تحس بالبرد والحرارة، فالفيزيولوجيا تميل إذاً وبدايةً من هذه اللحظة إلى إقامة تمييز من جهة الطبيعة ما بين إحساسات الحرارة والبرودة، وليس من جهة

(*) غوستاف بليكس: فيزيولوجي سويدي ولد سنة 1849 وتوفي سنة 1904 قام بأبحاث حول الحساسية البدنية، واكتشف أن القيام بتنبيه كهربائي على نقاط مختلفة من الجلد يتسبب في إحساسات متمايزة من الحرارة والبرودة واللمس، وله اهتمامات أخرى بمجال الإدراك الحسي، والفيزيولوجيا العضلية، ونشرت أبحاثه في مقالين سنة 1881 وسنة 1882. وذلك في وقت قريب وبمناهج قريبة إلى حد ما لما أنجزه عالمان فيزيولوجيان آخران هما الألماني ألفريد غولدشايدر والأميركي هنري دونالدسون، اللذان توصلا هما كذلك وبشكل مستقل إلى النتائج نفسها.

(17) انظر: Henry Herbert Donaldson, «On the Temperature Sense,» *Mind* (1885).

الدرجة إطلاقاً. ولكن الملاحظة النفسية تذهب إلى أبعد من ذلك، لأن وعياً متيقظاً سيجد من دون عناء فوارق خاصة بين مختلف إحساسات الحرارة، وكذلك أيضاً بين إحساسات البرودة. وحرارة أكثر شدة هي في الواقع حرارة مغايرة. ونقول إنها أكثر شدة لأننا شعرنا ألف مرة بهذا التغيير نفسه عندما اقتربنا من منبع للحرارة، أو عندما كانت مساحة أكبر من جسمنا منبهرة بها. وتصبح، من جهة أخرى، إحساسات الحرارة والبرودة عاطفية بسرعة مؤكدة، وتثير إذاً من جهتنا ردود أفعال حادة تقريباً تقيس السبب الخارجي، فكيف لا نقيم فوارق كمية متشابهة ما بين الإحساسات التي تتقابل مع قدرات انتقالية لهذا السبب؟ لن نتردد أكثر؛ لأنه يتوجب على كل واحد أن يتساءل بدقة فائقة عن هذه النقطة، من خلال العمل على تحييد كل ما علمته إياه تجربته السابقة حول دافع إحساسه، ومن خلال التموضع وجهاً لوجه مع هذا الإحساس نفسه. إن نتيجة هذا الفحص لا تبدو لنا غير مؤكدة: وسندرك بسرعة أكبر أن مقدار الإحساس التمثلي تستوجب أن نكون قد وضعنا السبب في النتيجة، وأن [تتجلى] شدة العنصر العاطفي في أن ندرج في الإحساس حركات رد الفعل المهمة إلى حد ما، والتي تواصل التنبيه الخارجي. إننا نلتمس إجراء الفحص نفسه بالنسبة إلى إحساسات الضغط وحتى تلك المتعلقة بالوزن. وعندما تقولون إن ضغطاً ممارساً على أيديكم يصبح قوياً شيئاً فشيئاً، انظروا إذا لم تكونوا تتمثلون انطلاقاً من ذلك أن الملامسة قد تحولت إلى ضغط، ثم إلى ألم، وأن هذا الألم نفسه، وبعد مروره بعدة مراحل، أصبح متوهجاً في المنطقة المجاورة. انظروا أيضاً، وتبينوا بشكل خاص إذا لم تقوموا بإدخال الجهد المضاد الذي تتضاعف شدته، أو لنقل أنه يزداد امتداداً، وهو الذي تقابلونه مع الضغط الخارجي. وعندما يقوم عالم النفس الفيزيائي برفع وزن أثقل، يشعر كما يقول بزيادة في الإحساس. عليكم أن تتفحصوا

إذا ما كان يجب بالأحرى أن تسمى هذه الزيادة في الإحساس إحساساً بالزيادة، فالسؤال برمته يكمن هنا، لأنه في الحالة الأولى سيكون الإحساس كمية، مثل دافعه الخارجي، وفي الحالة الثانية سيكون كيفية، أصبحت تمثلية لمقدار دافعه. إن التمييز بين الثقيل والخفيف يمكن أن يبدو أيضاً متخلفاً، بقدر ما يبدو ساذجاً مثل تلك المتعلقة بالحرارة والبرودة. ولكن حتى سذاجة هذا التمييز تجعل منه واقعاً نفسياً. والثقيل والخفيف لا يمثلان فقط بالنسبة إلى وعينا أجناساً مختلفة، ولكن درجات الخفة والثقل هي بهذا القدر أنواع لهذين الجنسين. يجب أن نضيف أن الفارق في الكيفية يترجم هنا عفوياً إلى فارق في الكمية، بسبب الجهد الممتد تقريباً والذي يبذله جسمنا من أجل رفع وزن معين. ستقتنعون من دون عناء إذا تمت دعوتكم إلى حمل سلة قيل لكم من قبل إنها مملوءة بنفايات الحديد، بينما هي في الواقع فارغة. ستعتقدون أنكم تفقدون توازنكم من خلال مسكها، وكأن عضلات غريبة حضرت نفسها مسبقاً للعملية وشعرت بإخفاق مباغت. إنكم ستقيسون الإحساس بالثقل في نقطة محددة، اعتماداً بالدرجة الأولى على عدد هذه الجهود المتآزرة طبيعتها، المنجزة فوق نقاط مختلفة من الجسم؛ وهذا الإحساس لن يكون سوى نوعية إذا لم تدرجوا وفقاً لذلك فكرة تتعلق بالمقدار. وهو ما يضخم من جهة أخرى من وهمكم بصدد هذه النقطة، فالعادة المكتسبة هي التي تؤدي إلى الاعتقاد بإمكانية الإدراك الفوري لحركة متناغمة في مكان متجانس. وعندما أرفع بذراعي وزناً خفيفاً، فإن باقي جسمي يظل من دون حراك، وأشعر بسلسلة من الإحساسات العضلية لكل واحدة منها «إشارة محلية»، كما أشعر بفروقها البسيطة الخاصة: وهذه السلسلة هي التي يترجمها وعيي بمعنى حركة متواصلة في المكان. وإذا رفعت بعد ذلك إلى العلو نفسه وبالسرعة نفسها (الإحساس بالوزن) وزناً أثقل، فإني أنتقل عبر

سلسلة جديدة من الإحساسات العضلية، حيث كل واحدة منها تختلف عن الحد المقابل للسلسلة السابقة: والتي يمكن أن أقنع نفسي بها من دون عناء من خلال فحصها جيداً. ولكن بما أني أقوم بتأويل هذه السلسلة الجديدة، هي الأخرى، بمعنى حركة متواصلة، وبما أن هذه الحركة لها الوجهة نفسها، والديمومة نفسها وكذا السرعة نفسها بالنسبة إلى الحركة التي سبقت، فإنه يتوجب على وعيي أن يحدد في سياق مغاير غير الحركة نفسها الفارق ما بين السلسلة الثانية من الإحساس والسلسلة الأولى. إنه يجسد إذاً هذا الفارق عند طرف الذراع الذي يتحرك، إنه يقتنع أن الإحساس بالحركة كان متطابقاً في الحالتين، والحال أن الإحساس بالوزن اختلف عن المقدار. ولكن الحركة والوزن تمثلان تمييزاً يقوم به الوعي المتعقل: والوعي الفوري يعطي إحساساً بحركة ثقيلة، بشكل من الأشكال، وهذا الإحساس نفسه يتحول إلى تحليل متضمن في سلسلة من الإحساسات العضلية، حيث تمثل كل واحدة منها من خلال فرقها البسيط المكان الذي تنبثق منه، ومن خلال تلوّنها مقدار الوزن الذي نرفعه.

هل سنسمي شدة الضوء كمية أو سنتعامل معها بوصفها كيفية؟ يبدو أننا لم نلاحظ بالقدر الكافي تعدد العناصر المختلفة جداً التي تتنافس في حياتنا اليومية، من أجل أن تخبرنا بطبيعة المصدر الضوئي. إننا نعلم منذ فترة طويلة أن هذا الضوء قد ابتعد، أو أنه يقترب من الاحتجاب، عندما نجد صعوبة في فك تعرجات وتفاصيل الأشياء. علمتنا التجربة بأنه يجب أن نعطي لقوة السبب الفائقة هذا الإحساس العاطفي، الممهد للانبهار، الذي نشعر به في بعض الحالات. بحسب ما نقوم به من زيادة أو تقليص في عدد مصادر الضوء، فغظام الأجسام لا تنفصل بالطريقة نفسها، ولا حتى مثل الظلال التي تعكسها. ولكن

يجب علينا أن نضع قسطاً أوسع بكثير، بحسب اعتقادنا، للتغيرات في اللون التي تخضع لها المساحات الملوّنة - حتى الألوان الخالصة للطيف - بتأثير من ضوء أضعف أو أكثر لمعاناً. وكلما اقترب المصدر المضيء، فإن اللون البنفسجي يأخذ صبغة تميل نحو الزرقة، ويميل الأخضر نحو الأصفر الضارب إلى البياض كما يميل الأحمر نحو الأصفر الساطع. وعكس ذلك، فعندما يبتعد هذا الضوء، فإن الزرقة القادمة من وراء البحر تتحول نحو اللون البنفسجي، والأصفر نحو الأخضر؛ وفي النهاية يقترب الأحمر والأخضر والبنفسجي نحو الأصفر المائل للبياض. وهذه التغيرات في الألوان تمت ملاحظتها منذ فترة من الزمن من طرف الفيزيائيين[18]؛ ولكن ما يجب ملاحظته بشكل مغاير، وفق ما نراه، هو أن أغلبية البشر لا يدركون ذلك إلا نادراً، إلا إذا ركزوا انتباههم عليها أو إذا تم تنبيههم إليها. وحينما نعقد العزم على تأويل التغيرات في الكيفية إلى تغيرات في الكمية، نشعر في وضع المبدأ القائل إن كل شيء محسوس يمتلك لونه الخاص، المحدد وغير القابل للتغير. وعندما يقترب لون الأشياء من اللون الأصفر أو الأزرق، وبدل أن نقول بأننا نرى ألوانها تتغير بسبب التأثير الناجم عن الزيادة أو النقصان في الإضاءة، فإننا نؤكد أن هذا اللون يظل هو نفسه، ولكن إحساسنا بالشدة الضوئية هو الذي يتضاعف أو يتقلص. إذاً فنحن نعوض مرة أخرى التأثير الكيفي الذي يخضع له شعورنا بالتأويل الكمي الذي يقدمه إدراكنا. لقد أشار هيلمهولتز إلى ظاهرة تأويل مماثلة، ولكن أكثر تعقيداً بكثير: «فإذا مزجنا الأبيض، كما يقول، مع لونين خياليين، وقمنا بمضاعفة أو تقليص في العلاقة نفسها من شدة الشعاعين الخاصين بالألوان، بالشكل الذي يجعل نسب المزج تبقى هي نفسها، واللون

---

(18) Ogden Nicholas Rood. *Théorie scientifique des couleurs et leurs applications à l'art et à l'industrie*, pp. 154-159.

المترتب عن ذلك يظل هو نفسه، حتى وإن كانت علاقة شدة الإحساسات تتغير على وجه التحديد. . . ويعود ذلك إلى كون ضوء الشمس الذي نعتبر أنه يمثل اللون الأبيض العادي، خلال النهار، يتعرض حتى إلى تغيرات (الإحساس بالضوء)، وتحديداً عندما تتباين الشدة الضوئية، متشابهة مع فوارقه البسيطة»[19].

ومع ذلك إذا كنا نحكم في الغالب على التغيرات الآتية من المصدر الضوئي من خلال التحولات النسبية في ألوان الأشياء المحسوسة التي تحيط بنا، فلم يعد الأمر كذلك بالنسبة إلى الحالات البسيطة، حيث يمر باستمرار شيء وحيد، ومساحة بيضاء على سبيل المثال، بدرجات مختلفة من الإضاءة. وعلينا أن نلح بشكل أساسي على هذه النقطة الأخيرة، فالفيزياء تحدثنا بطبيعة الحال عن درجات الشدة الضوئية بوصفها كميات حقيقية: أولا نقيسها بواسطة مقياس الضوء؟ ويذهب عالم النفس الفيزيائي إلى أبعد من ذلك بكثير: إنه يدعي أن عيننا تقيّم بنفسها شدة الضوء. وهناك تجارب تم القيام بها من طرف ديلبوف[*] (Delboeuf)[20] بداية، ثم من طرف ليهمان (Lehmann) ونايجليك[21] (Neiglick) من أجل وضع صيغة نفسية حول القياس المباشر لإحساساتنا الضوئية. إننا لا نطعن في نتائج هذه

(19) Helmholtz, *Optique physiologique*, trad. fr., p. 423.

(*) جوزيف ريمي ديلبوف: رياضي وفيلسوف بلجيكي، ولد سنة 1831 وتوفي سنة 1896، تركزت أعماله على الأبحاث الرياضية وخاصةً على تطبيقاتها المنطقية والبيولوجية وتحديداً النفسية، أنجز الكثير من الأبحاث خاصة في مجال التنويم المغناطيسي ووظيفة قابلية التأثير والتأثر، ووجه نقداً شديداً إلى نظريات فيشنر، وبالنسبة إلى نظريته في مجال الإحساسات الضوئية فقد شكلت مقدمة لأبحاث أخرى في المجال نفسه من طرف كل من ألفريد ليهمان ونايجليك.

(20) Joseph Delbœuf, *Eléments de psychophysique* (Paris: Baillière, 1883).

(21) انظر التقرير الذي أعد حول هذه التجارب والذي نشر في: *Revue philosophique*, tome 1, p. 71 et tome 2 (1887), p. 180.

التجارب، كما لا نطعن في قيمة طرق القياس الضوئي؛ ولكن الأمر متوقف كله على التأويل الذي نقدمه لها.

تفحصوا، على سبيل المثال، وبإمعان ورقة بيضاء مضاءة بأربع شموع، وقوموا على التوالي بإطفاء الأولى فالثانية ثم الثالثة من بين تلك الشموع. تقولون إن المساحة تظل بيضاء وإن بريقها يتقلص. أنتم تعرفون بالطبع أننا قمنا بإطفاء شمعة؛ أو إذا كنتم لا تعرفون ذلك فقد قمتم في مرات عديدة بتسجيل تغيير مشابه في مشهد مساحة بيضاء عندما قمنا بتقليص الإضاءة. ولكن فلتغضوا النظر عن ذكرياتكم وعاداتكم اللغوية: وما شاهدتموه في الواقع، ليس تخفيضاً في إضاءة المساحة البيضاء، إنه تحرُّكٌ لطبقة من الظل فوق هذه المساحة في اللحظة التي كانت تنطفئ فيها الشمعة. وهذا الظل يمثل واقعاً بالنسبة إلى وعيك، تماماً مثل الضوء نفسه. وإذا كنتم تطلقون اسم لون أبيض على المساحة الأولية بكل بريقها، فيتوجب إعطاء اسم آخر لما ترونه، لأنه شيء مغاير: قد يكون، إذا أمكننا أن نقول ذلك، فرقاً بسيطاً وجديداً في [درجة] البياض، فهل علينا أن نقول كل شيء في التو واللحظة؟ لقد تعودنا انطلاقاً من تجربتنا السابقة، وانطلاقاً من النظريات الفيزيائية أيضاً، أن ننظر إلى الأسود وكأنه غياب للون أو على الأقل وكأنه يمثل الحد الأدنى من الإحساس الضوئي، وإلى الفروق البسيطة المتوالية للرمادي وكأنها تمثل أنواعاً من الشدة المتناقصة من الضوء الأبيض. إذاً، فاللون الأسود يمتلك القدر نفسه من الواقع بالنسبة إلى وعينا مثل اللون الأبيض، وأنواع الشدة المتناقصة من الضوء الأبيض التي تضيء مساحة معينة قد تكون بالنسبة إلى وعي غير متيقظ بهذا المقدار من الفروق المختلفة، مشابهة إلى حد كبير لمختلف ألوان الطيف. وما يثبت ذلك بشكل جيد، هو أن التغيير ليس متضمناً في الإحساس مثلما هو الشأن

بالنسبة إلى دافعه الخارجي، لأن الضوء يمكنه أن يتزايد أو يتقلص طيلة مدة من الزمن من دون أن يبدو لنا ضوء مساحتنا البيضاء بأنه يتغير: ولن يبدو لنا بأنه يتغير، بالفعل، إلا حينما يكون تزايد أو انخفاض الضوء الخارجي كافيان لخلق نوعية جديدة. وتغيرات بريق لون معين ـ بصرف النظر عن الإحساسات العاطفية التي تم الحديث عنها أعلاه ـ ستختزل إذاً في تغيرات كيفية، لو لم نكتسب عادة وضع السبب في مكان النتيجة، وأن نعوض انطباعنا الساذج بما تُعلِّمنا إياه التجربة والعلم. ويمكننا أن نقول الشيء نفسه عن درجات التشبع. صحيح، إذا كانت أنواع الشدة المختلفة للون من الألوان متطابقة بهذا القدر مع الفوارق البسيطة المختلفة المتواجدة ما بين هذا اللون واللون الأسود، فإن درجات الإشباع هي مثل الفوارق البسيطة التي تتوسط ما بين هذا اللون نفسه والأبيض الخالص. وقد نقول إن كل لون يمكن تصوره من وجهة مضاعفة، أي من وجهة نظر اللون الأسود ومن وجهة نظر اللون الأبيض، حيث يكون الأسود بالنسبة إلى الشدة ما يمثله الأبيض بالنسبة إلى الإشباع.

نستطيع أن نفهم الآن معنى التجارب الخاصة بقياس الضوء، فشمعة موضوعة على بعد مسافة معينة من الورقة، تضيئها بطريقة ما: عليكم أن تضاعفوا من المسافة، وستلاحظون أنه يجب وضع أربع شموع من أجل أن توقظوا بداخلكم الإحساس نفسه. واستناداً إلى ما سبق ستستنتجون بأنه، لو قمتم بمضاعفة المسافة من دون الزيادة في شدة المصدر الضوئي، فإن أثر الإضاءة كان سيكون أقل أهمية أربع مرات. ولكنه من البداهي إلى حدٍّ بعيد أن الأمر يتعلق هنا بالأثر الفيزيائي وليس النفسي. لأنه لا يمكننا القول بأننا أجرينا مقارنة بين إحساس وآخر: وإننا قمنا باستعمال إحساس وحيد، لنقارن في ما بينهما من مصدرين مختلفين للإضاءة، الثاني يوازي أربعة أضعاف

الأول ولكن بعيد مرتين أكثر بالمقارنة معه. وبكلمة واحدة، فإن الفيزيائي لا يقحم أبداً إحساسات مضاعفة مرتين أو ثلاث مرات بعضها عن البعض الآخر، ولكن فقط إحساسات متطابقة، معدّة للقيام بالتوسط ما بين كميتين فيزيائيتين يمكننا أن نجعلهما متساويتين الواحدة مع الأخرى. والإحساس الضوئي يؤدي هنا دور هذين المساعدين المجهولين اللذين يُدرجهما الرياضي في حساباته، وينسحبان من النتيجة النهائية.

أما موضوع عالم النفس الفيزيائي فهو مختلف عن ذلك تماماً: وهو يدرس الإحساس الضوئي نفسه، ويدّعي أنه يقيسه. وسيعمل تارة على إدراج فوارق بسيطة في منتهى الصغر، وفق منهجية فيشنر؛ وتارة أخرى يقارن مباشرة إحساساً بإحساس آخر. وهذه المنهجية الأخيرة تعود إلى بلاتو(*) (Plateau) وإلى ديلبوف، وهي تختلف أقل بكثير مما كنا نظنه حتى الآن، عن منهجية فيشنر؛ ولكن، ولأنها تركز بشكل أكثر خصوصية على الإحساسات الضوئية، فسنركز اهتمامنا عليها في البداية، فديلبوف يضع راصداً بوجود ثلاث حلقات متمركزة ذات بريق متغير. ذلك أن ترتيباً مبتكراً يسمح له بتمرير كل حلقة من تلك الحلقات عبر كل الألوان التي تتوسط ما بين الأبيض والأسود. لنفترض وجود لونين من هذه الألوان الرمادية وضعت بشكل متزامن على حلقتين، وتم الإبقاء عليهما من دون تغيير؛ سنطلق عليهما على سبيل المثال اسم أ و ب. السيد ديلبوف يلجأ

(*) جوزيف أنطوان فيرديناند بلاتو: فيزيائي ورياضي بلجيكي ولد سنة 1801 وتوفي سنة 1883، قدم الكثير من الأبحاث في مجال ظواهر الإبصار، خاصة حول استمرارية الانطباعات الضوئية. وقام بالعديد من التجارب في هذا المجال. أفضت إحداهن إلى فقدان بصره سنة 1843، غير أنه ما لبث أن استأنف أبحاثه سنة 1863. اخترع ما أصبح يسمى بمنظَرة الأزوال، ومارس تأثيراً كبيراً على ديلبوف الذي درس معه في جامعة غاند.

إلى معاينة بريق **ج** الخاص بالحلقة الثالثة، ويطلب من الراصد أن يقول له إذا ما كان يبدو له، في لحظة معينة، اللون الرمادي **ب** بعيداً أيضاً عن الحلقتين الباقيتين. لا شك أنه ستأتي لحظة، يعلن فيها هذا الأخير أن التضاد **أ ب** مساو للتضاد **ب ج**؛ بالطريقة التي تسمح لنا، وفق ما يذهب إليه ديلبوف، بوضع سلم خاص بالشدة الضوئية ننتقل من خلاله من كل إحساس على حدة نحو الإحساس الذي يليه من خلال التضاد المحسوس والمتساوي: وستقيس إحساساتنا نفسها الواحدة من خلال الأخرى. لن نشاطر السيد ديلبوف في الاستنتاجات التي استخلصها من خلال تجاربه الفريدة: والسؤال الأساسي والوحيد، في اعتقادنا، يكمن في معرفة ما إذا كان تضاد من نوع **أ ب** متكون من عنصرين هما **أ** و**ب**، مساوٍ حقيقة لتضاد من نوع **ب ج**، ومركب بطريقة مغايرة. وفي اللحظة التي سوف نصل فيها إلى إثبات أن إحساسين يمكنهما أن يكونا متساويين من دون أن يكونا متطابقين، سيكون علم النفس الفيزيائي قد تأسس على مبادئ صلبة. وبرغم هذا التساوي الذي يبدو لنا قابلاً للدحض: فإنه من السهل بالتالي، أن نفسر كيف أن إحساساً بالشدة الضوئية يمكن أن يقال إنه مساوٍ من حيث المسافة لإحساسين آخرين.

ولنفترض للحظة، أنه ومنذ ولادتنا، كانت تغيرات شدة المصدر الضوئي تترجم نحو شعورنا من خلال الإدراك المتوالي لمختلف ألوان الطيف. ليس هناك شك أن هذه الألوان ستبدو لنا إذاً مثل باقي نوتات السلم كدرجات مرتفعة إلى حد ما في سلم للقياس، أي بكلمة واحدة كمقادير يمكن [قياسها]. من جهة أخرى، سيكون من السهل علينا أن نحدد لكل واحد منها موقعه في السلسلة. أجل، إذا كان الدافع الممتد يتغير بطريقة متواصلة، فإن الإحساس باللون يتغير بطريقة متقطعة، منتقلاً من فارق إلى فارق آخر. وعليه فمهما تكن

الفوارق التي تتوسط بين لونين **أ** و**ب** كثيرة، فإنه يمكننا دائماً أن نقوم بحسابها بواسطة الفكر، ولو بطريقة رديئة، كما يمكننا التدقيق فيما إذا كان هذا العدد مساوياً إلى حد ما لتلك الفوارق التي تفصل **ب** عن لون آخر **ج**. وسنقول، بالنسبة إلى هذه الحالة الأخيرة، إن **ب** هي أيضاً بعيدة عن **أ** و عن **ج**، وإن التضاد هو نفسه من الجهتين معاً. ولكن لن يتعلق الأمر هنا دائماً سوى بتأويل ملائم: لأنه برغم أن عدد الفوارق التي تقوم بعملية التوسط هي مساوية من الجهتين، وبرغم أننا ننتقل من الواحدة إلى الأخرى من خلال قفزات فجائية، لا نعرف ما إذا كانت تمثل هذه القفزات مقادير، ولا مقادير متساوية: خاصة، وأنه يتوجب أن نثبت لأنفسنا أن الوسطاء الذين تم توظيفهم من أجل القياس يوجدون، بشكل معين، بداخل الشيء الذي تم قياسه. وإلا سيكون من باب الاستعارة فقط القول إن إحساساً يقع على بعد مسافة متساوية من إحساسين آخرين.

ولكن، إذا أردنا أن نسلم بما قلناه أعلاه بصدد أنواع الشدة الضوئية، سنعترف بأن الألوان الرمادية المختلفة التي قدمت لنا للملاحظة من قبل السيد ديلبوف هي بالنسبة إلى شعورنا متماثلة بشكل كامل مع ألوان أخرى، وأنه إذا أعلنا أن لوناً رمادياً متساوي البعد مع لونين رماديين آخرين، فإن ذلك يتم في سياق المعنى نفسه الذي يمكننا أن نقول فيه إن اللون البرتقالي، على سبيل المثال، يبعد بمسافة مساوية عن الأخضر والأحمر. ولكن هناك هذا الاختلاف المتمثل في أنه وخلال كل تجربتنا السابقة، فإن تتابع الألوان الرمادية حدث بصدد زيادة أو نقصان تدريجي في الإضاءة. وهذا ما يبرر كوننا ننجز بصدد الاختلافات في البريق ما لا نفكر في القيام به بصدد الاختلافات الحاصلة في التلوينات: إننا نرفع التحولات الحاصلة في النوعية إلى مستوى التغيرات في الحجم والمقدار.

والقياس سيتم عموماً من دون عناء، لأن الفوارق المتتالية للون الرمادي التي تحدث بسبب تقليص متواصل في الإضاءة تعتبر متقطعة، بوصفها نوعيات، والتي يمكننا أن نحسب بشكل تقريبي الوسائط الأساسية التي تفصل اثنين من بينهما. والتضاد **أ ب** سيتم إعلانه إذاً بوصفه مساوياً للتضاد **ب ج** عندما تقوم مخيلتنا، مدعومة بذاكرتنا، بإدخال بين هذا الجانب والآخر العدد نفسه من نقاط الاستدلال. وهذا التقدير سيكون فضلاً عن ذلك رديئاً إلى أبعد حد، ويمكننا أن نتوقع أنه سيتغير إلى حد بعيد مع الأشخاص. خاصة وأنه علينا أن نتوقع أن تكون الترددات والفروق في التقويم أكثر وضوحاً إلى الحد الذي تضاعف فيه باستمرار اختلاف البريق بين الحلقتين **أ** و**ب**، لأن الأمر سيتطلب جهداً يزداد صعوبة من أجل تقدير عدد الألوان المتداخلة. وذلك ما يحدث بالضبط، مثلما سنقتنع من دون عناء، عندما نُلقي نظرة على اللوحتين المنجزتين من طرف السيد ديلبوف[22]، كلما قام بمضاعفة الاختلاف في البريق بين الحلقة الخارجية والحلقة المتوسطة، والفرق الموجود ما بين الأرقام هو الذي يتوقف عنده تباعاً الملاحظ نفسه أو مجموعة من الملاحظين، وهو يتضاعف بطريقة متواصلة تقريباً من الدرجة 3 إلى 94، ومن 5 إلى 73، ومن 10 إلى 25، ومن 7 إلى 40. ولكن فلنضع جانباً هذه الفروق، ولنفترض أن الملاحظين متفقون دائماً مع أنفسهم، ومتفقون مع بعضهم البعض: هل نكون بذلك قد أثبتنا أن التضاد القائم بين **أ ب** و**ب ج** هو تضاد متساوٍ؟ يتوجب بداية أن نكون قد أثبتنا أن تضادين أوليين متتابعين يمثلان كميتين متساويتين، ونحن لا نعرف سوى أنهما متتابعان. ويتوجب أن نكون قد أثبتنا بعد ذلك. أننا نعثر

(22) Delbœuf, Ibid., pp. 61 et 69.

مرة أخرى داخل لون رمادي معين على الألوان الدنيا التي مرت عبرها مخيلتنا من أجل تطوير الشدة الموضوعية لمصدر الضوء. وبكلمة واحدة فإن، علم النفس الفيزيائي الخاص بالسيد ديلبوف يفترض مصادرة نظرية ذات أهمية كبرى، تختفي من دون جدوى خلف مظاهر تجريبية، يمكن أن نصوغها كما يلي: «عندما نعمل على الزيادة بطريقة مستمرة في الكمية الموضوعية للضوء، فإن الاختلافات ما بين هذه الألوان الرمادية التي تم الحصول عليها بطريقة متتابعة، تلك الاختلافات التي تترجم كل واحدة منها الزيادة المدركة للتنبيه الفيزيائي، هي كميات متساوية في ما بينها. وفضلاً عن ذلك، يمكن أن نساوي واحدة من بين الإحساسات المحصل عليها مع مجموع الاختلافات التي تفصل البعض عن البعض الآخر من الإحساسات السابقة، بداية من الإحساس المعدوم، وهذا ما يشكل بالتحديد مصادرة علم النفس الفيزيائي الخاصة بفيشنر التي سنفحصها الآن.

لقد انطلق فيشنر من قانون اكتشفه فيبر(*) (Weber) والذي يفيد، أنه انطلاقاً من تنبيه معين قد ينتج إحساسٌ معينٌ، فإن كمية التنبيه التي يجب إضافتها إلى الأول من أجل أن يدرك الوعي أن تغيراً سيكون في علاقة دائمة معه. وبذلك، فمن خلال الإشارة بالحرف **ت** إلى التنبيه الذي يقابل الإحساس ح، ومن خلال Δت

(*) إرنست هينريش فيبر: طبيب وعالم ألماني ولد سنة 1795 وتوفي سنة 1878 اشتهر بالقانون الذي أصبح يسمى بقانون فيبر ـ فيشنر بدأت الأبحاث بصدد هذا القانون مع بيار بوغير سنة 1760، ثم حاول بعد ذلك إرنست فيبر تحديد وقياس ما يسمى بالتغير الفيزيائي الأصغر القابل للإدراك، وقد أضاف فيشنر إلى هذا القانون مفهوم عتبة الإدراك سنة 1860، وتجدر الاشارة من ناحية أخرى إلى أن إرنست فيبر هو أخ الفيزيائي الألماني فيلهلم إدوارد فيبر.

إلى كمية التنبيه ذات الطبيعة نفسها التي يجب أن تضاف إلى الأول من أجل أن ينتج إحساس بالاختلاف، وسيكون لدينا $\frac{\Delta ت}{ت}$ = ثابت. وقد تم تعديل هذه الصيغة بشكل كامل من طرف تلامذة فيشنر: لن نتدخل في النقاش؛ والتجربة هي التي بإمكانها أن تختار ما بين العلاقة الموضوعة من طرف فيبر وتلك التي تقترح نفسها بديلاً. لن نضيف من جهة أخرى أي صعوبة من أجل الاعتراف بالوجود المحتمل لقانون من هذا النوع. لا يتعلق الأمر هنا، في واقع الأمر، بقياس الإحساس، ولكن فقط بتحديد اللحظة الدقيقة حيث يقوم تزايد في التنبيه بتغييره. غير أنه إذا كانت كمية محددة من التنبيه تنتج فارقاً محدداً من الإحساس، فإنه من الواضح أن الكمية الدنيا من التنبيه المطلوب من أجل إحداث تغيير في هذا الفارق الذي هو المحدد أيضاً؛ وبما أنه ليس ثابتاً، فإنه يجب أن تكون دالةٌ للتنبيه تضاف إليه. ولكن كيف يمكننا أن ننتقل من علاقة ما بين التنبيه وزيادته الدنيا إلى معادلة تربط «كمية الإحساس» بالتنبيه المقابل لها؟ كل علم النفس الفيزيائي مختصر في هذا المقطع الذي من الواجب دراسته بعناية.

إننا نميز عدداً كبيراً من الخدع المختلفة داخل العملية التي نمر بها، بداية من تجارب فيبر أو من خلال كل سلسلة الملاحظات الأخرى المماثلة، إلى قانون علم النفس الفيزيائي مثل قانون فيشنر. يجب أن نتفق بداية على أن نعتبر بمثابة تزايد في الإحساس **ح** الشعور الذي يوجد لدينا بصدد تزايد في التنبيه؛ وسنسميه إذاً **Δح**. ونفترض بعد ذلك من حيث المبدأ أن كل الإحساسات **Δح** تناظر أصغر تزايد مدرك لتنبيه ما هي متساوية في ما بينها. سنتعامل معها إذاً بوصفها كميات، وهذه الكميات بما أنها متساوية دائماً، من جهة، إلا أن التجربة من جهة أخرى قد أعطت ما بين التنبيه **ت** وتزايده

الأدنى نوعاً من العلاقة Δ ت = f (ت)، ونعبر عن ثبوت المقدار Δ ح بكتابة:

$$\Delta \text{ح} = \text{ج} \frac{\Delta \text{ت}}{f(\text{ت})}$$

إذ إن: ج هو كمية ثابتة

نصل في الأخير إلى استبدال الفوارق الصغيرة جداً Δ ح وΔ ت بالفوارق المتناهية في الصغر:

د ح ود ت، لكي نحصل على معادلة $\text{د ح} = \text{ج} \frac{\text{د ت}}{f(\text{ت})}$ تفاضلية:

ولن يتبقى لنا إذاً إلا إجراء التكامل لطرفي المعادلة لنحصل على العلاقة المرجوة[23]:

$$\text{ح} = \text{ثا} \int_{0}^{\text{ت}} \frac{\text{د ت}}{f(\text{ت})}$$

وننتقل بذلك من قانون تم التحقق من صحته، حيث كان ظهور الإحساس هو السبب الوحيد فيه، إلى قانون لم يتم التحقق منه يعطي لنا مقياسه.

ومن دون الدخول في نقاش معمق لهذه العملية المتقنة، لنوضح ببضع كلمات كيف أن فيشنر أمسك بالصعوبة الأساسية للمشكل، وكيف حاول أن يتجاوزها، وأين يكمن، في اعتقادنا خطأ برهانه.

لقد اقتنع فيشنر أنه ليس بالإمكان إدخال القياس في علم النفس من دون العمل بداية على تحديد المساواة والجمع بالنسبة إلى حالتين

---

(23) في الحالة الخاصة التي نعتبر فيها دون شروط مسبقة لقانون فيبر $\frac{\Delta \text{ت}}{\text{ت}}$ = ثابت، بالتكامل نحصل على: ح = ج لغ $\frac{\text{ت}}{\text{ن}}$، ن حيث ن ثابت. ذلك هو «القانون اللوغارتمي» لفيشنر.

بسيطتين، ولإحساسين على سبيل المثال. من جهة أخرى، وباستثناء حالة تطابقهما، لا يمكننا أن نفهم بدايةً كيف أن إحساسين يمكنهما أن يكونا متساويين. لا ريب أن المساواة، في عالم الطبيعة، ليست مرادفة للهوية. ولكن ذلك راجع إلى كون أن كل ظاهرة وكل شيء يتجلى من خلال مظهرين مختلفين، واحد كيفي، والآخر ممتد: ولا شيء يمنعنا من أن نضرب صفحاً عن الأول، ولن تبقى بذلك سوى حدود قابلة لأن تركب الواحدة مع الأخرى بشكل مباشر أو غير مباشر، وقابلة لأن تتطابق مع بعضها نتيجة لذلك. ولكن، هذا العنصر الكيفي الذي نشرع في إبعاده عن الأشياء الخارجية من أجل أن نجعل قياسه ممكناً، هو بالتحديد ما يحتفظ به علم النفس الفيزيائي ويدعي بالتالي قياسه. وسيحاول من دون جدوى أن يقدر هذه الكيفية **ك** من خلال بعض الكمية الفيزيائية **كَ** الواقعة تحتها؛ لأنه يفترض مسبقاً أن نكون قد بيّنا أن **ك** هي دالة **كَ**، ولا يمكن أن يتم ذلك إلا إذا كنَّا قد قمنا في البداية بقياس الكيفية **ك** مع بعض كسر [يحصل] من تلقاء نفسه. وبذلك، فلا شيء سيمنعنا من قياس الإحساس بالحرارة من خلال درجة الحرارة؛ ولكن لن يكون ذلك إلا اتفاقاً، وعلم النفس الفيزيائي يعتمد تحديداً على استبعاد هذا الاتفاق والعمل على فهم كيف أن الإحساس بالحرارة يتغير عندما تتغير الحرارة. وباختصار، يبدو أن هناك إحساسين مختلفين لا يمكن أن يقال عنهما بأنهما متساويين إلا إذا بقي محتوى مماثل بعد إلغاء فوارقهما الكيفية؛ ومن جهة أخرى، فإن هذا الفارق الكيفي بوصفه يمثل كل ما نحس به، فإننا لا نرى ما الشيء الذي يمكن أن يحل محله عندما نكون قد ألغيناه.

إن فرادة فيشنر تكمن في أنه لم يقض بأن هذه الصعوبة لا يمكن تذليلها، مستفيداً من كون أن الإحساس يتغير بقفزات مفاجئة

عندما يزداد التنبيه بطريقة متتابعة، فلم يتردد في أن يشير إلى هذه الفوارق في الإحساس بواسطة الاسم نفسه: إنها فعلاً، فوارق دنيا، لأن كل واحدة منها تماثل أصغر تزايد مدرك للتنبيه الخارجي. وبناءً على ذلك، يمكنك أن تغض الطرف عن الفرق أو الكيفية الخاصة بهذه الفوارق المتتالية؛ سيظل هناك محتوى مشترك حيث تتطابق فيه مع بعضها بشكل من الأشكال: إنها فوارق دنيا، الواحدة كما الأخرى. وهذا هو التعريف المطلوب للمساواة. والتعريف الخاص بالجمع يتبع ذلك بشكل طبيعي، لأنه إذا تعاملنا مع الفارق بوصفه كمية مدركة من طرف الوعي ما بين إحساسين متعاقبين عبر زيادة متواصلة في التنبيه، وإذا سمينا الأولى **ح** والثانية **ح** + Δ**ح**، فعلينا أن ننظر إلى كل إحساس **ح** كمجموع تم الحصول عليه من خلال جمع الفوارق الدنيا التي نمر عبرها قبل أن نصل إليها. لن يتبق لنا إذاً سوى أن نستخدم هذا التأويل المضاعف من أجل إقامة علاقة ما بين الفوارق Δ**ح** وΔ**ت** في البداية، ثم علاقة ما بين المتغيرين، من خلال وساطة تفاضلية. صحيح أن علماء الرياضيات يمكنهم أن يعترضوا هنا ضد الانتقال من الفارق إلى التفاضل؛ وسيتساءل علماء النفس عما إذا كانت الكمية Δ**ح**، وبدل أن تكون ثابتة، لن تتغير مثل الإحساس **ح** نفسه[24]: وفي الأخير سنتناقش حول المعنى الحقيقي للقانون البسيكولوجي، بمجرد إقامته. ومن خلال هذا فقط يمكننا أن نعتبر Δ**ح** بمثابة كمية و**ح** بمثابة مجموع، ونسلم بالمصادرة الأساسية للعملية برمتها.

والحال، أن هذه المصادرة هي التي تبدو لنا قابلة للتفنيد، وحتى قليلة المعقولية إلى أبعد الحدود. ولتفترضوا، فعلاً، أنني أشعر

---

(24) لقد افترضنا في الآونة الأخيرة أن Δ**ح** متناسب مع ح.

بالإحساس ح، ولأنه يزيد التنبيه بطريقة مستمرة، فإنني أصل إلى إدراك هذه الزيادة بعد مرور بعض الوقت. ها أنا ذا مطلع على الزيادة في الباعث: ولكن ما هي العلاقة التي يمكن أن نقيمها بين هذا التحذير وفارق ما؟ لا شك أن التحذير يكمن هنا في أن الحالة الأولية ح قد تغيرت؛ وأصبحت حَ؛ ولكن من أجل أن نعتبر أن الانتقال من ح إلى حَ كان قابلاً للمقارنة مع فارق في الحساب، يتوجب أن يكون لدي تقريباً، شعور بالفاصل الموجود بين ح وحَ، وأن تصعُد حساسيتي من ح إلى حَ من خلال إضافة شيء ما. وبإعطائكم لهذا الانتقال اسماً، وبتسميتكم له بـ Δح، فإنكم تجعلون منه شيئاً واقعياً في البداية، ثم تجعلونه كميةً بعد ذلك، غير أنكم، لن تتمكنوا فقط من تفسير بأي معنى يصبح هذا الانتقال كمية، ولكنكم ستدركون بعد أن تفكروا في ذلك أنه ليس حتى شيئاً واقعياً؛ وليس هناك ما هو واقعي سوى الحالات ح وحَ التي نمر بها. ومن دون شك، لو كانت ح وحَ أعداداً، لأمكنني أن أؤكد واقعية الفارق حَ - ح، حتى وإن كانت حَ وح هما اللتان ستعطيان لنا فقط: ذلك أن العدد حَ - ح، الذي يعتبر إلى حد ما مجموعة وحدات، سيمثل إذاً على وجه التحديد اللحظات المتعاقبة لعملية الجمع التي ننتقل من خلالها من ح إلى حَ. ولكن إذا كانت ح وحَ بمثابة حالات بسيطة، ففي ماذا سيكمن الفاصل الذي يفرّق بينهما؟ وفي ماذا سيتمثل إذاً الانتقال من الحالة الأولى إلى الثانية، إن لم يكن عملاً تابعاً لتفكيرك، يُستوعب بشكل اعتباطي، استجابة لحاجة الباعث، أي تعاقباً لحالتين نحو تفرقة من مقدارين؟

فإما أن تكتفوا بما يقدمه لكم الوعي، وإما أن تستخدموا نمطاً اصطلاحياً للتمثيل. وفي الحالة الأولى، ستجدون بين ح وحَ فارقاً مماثلاً للفروق البسيطة في قوس قزح، وليس إطلاقاً فاصلاً في

المقدار. وفي الحالة الثانية، يمكنكم إدراج الرمز Δح، إذا أردتم ذلك، ولكنكم ستتحدثون بشكل اصطلاحي عن الفارق في الحساب، وستستوعبون بطريقة اتفاقية واصطلاحية أيضاً إحساساً معيناً إلى مجموع. وأكثر الانتقادات عمقاً لفيشنر، قدمها السيد جول تانيري(*) (Jules Tannery) الذي وضع هذه النقطة الأخيرة أمام الأضواء الكاشفة وأكد أننا: «سنقول على سبيل المثال، بأن إحساساً يصل إلى 50 درجة يتم التعبير عنه من خلال عدد الإحساسات التفاضلية التي ستتوالى بداية من غياب الإحساس حتى الإحساس الذي يبلغ 50 درجة... لا أرى أن لدينا هنا شيئاً آخر غير تعريف، مشروع بقدر ما هو اعتباطي»[25].

إننا لا نعتقد، بصرف النظر عما تم قوله، أن منهجية التدرج المتوسط قد استطاعت أن تضع علم النفس في سكة جديدة. ذلك أن فرادة السيد ديلبوف كانت تكمن في اختياره لحالة خاصة حيث كان يبدو الوعي داعماً لموقف فيشنر، وحيث إن الحس المشترك كان هو نفسه متساوقاً مع ما ذهب إليه علماء النفس الفيزيائي. لقد تساءل عما إذا كانت بعض الإحساسات لا تبدو لنا فورياً وكأنها متساوية، حتى وإن كانت مختلفة، وإذا لم يكن باستطاعتنا أن نرسم من خلالها لوحة لإحساس مضاعف مرتين، وثلاث مرات، وأربع مرات بعضه عن البعض الآخر. إن خطأ فيشنر، كما قلنا، يكمن في أنه اعتقد بوجود فاصل بين إحساسين متتابعين ح وحَ، بينما لا يوجد ببساطة بين الواحد والآخر سوى انتقال، وليس فارقاً بالمعنى الحسابي

(*) جول تانيري: هو عالم رياضيات فرنسي ولد سنة 1848 وتوفي سنة 1910 حاصل على الدكتوراه سنة 1874 عن أطروحته الخاصة بإشكالية خصائص التكامل ومعادلات التفاضل الخطية ذات المعامل المتغير.

(25) *Revue scientifique* (13 mars 1875) et (24 avril 1875).

للكلمة. ولكن إذا كان الحدَّان اللذان يحدث من خلالهما الانتقال يمكن أن يُمنحا لنا بشكل متزامن، سيكون لدينا هذه المرة تضاد بالإضافة إلى الانتقال؛ حتى وإن لم يصل التضاد إلى مرحلة الفارق الحسابي، فإنه يجمع بينهما من بعض الجوانب؛ ذلك أن الحدين اللذين نقارن ما بينهما يوجدان بحضور الواحد [مستخلصاً] من الآخر مثلما يحدث في عملية طرح لعددين. ولتفترضوا الآن أن هذه الإحساسات هي من طبيعة متماثلة، وأننا حضرنا باستمرار إن صحّ أن نقول ذلك، في تجاربنا السابقة، إلى الاستعراض الذي كانت تقوم به، في الوقت الذي كان فيه التنبيه الفيزيائي يتزايد بطريقة مستمرة: إنه من المحتمل جداً أننا سنضع السبب في النتيجة، وأن فكرة التضاد ستأتي لتنحل في ذلك الفارق الحسابي. مثلما سيمكننا، من جهة أخرى، أن نلاحظ أن الإحساس يتغير فجأة، بينما كان التقدم في التنبيه مستمراً، سنقدر من دون شك المسافة ما بين إحساسين معينين من خلال العدد الذي أعيد تشكيله بطريقة غير منظمة، من خلال هذه القفزات المفاجئة، أو على الأقل من خلال الإحساسات الانتقالية التي نستخدمها في العادة كمعالم. وتلخيصاً لما سبق، فإن التضاد سيبدو لنا كفارق، والتنبيه مثل كمية، والقفزة المفاجئة، كعنصر للمساواة، وبتركيبنا لهذه العوامل الثلاث مجتمعة، سنصل إلى فكرة الفارق الكيفي المتساوي. والحال أن، هذه الشروط ليست متحققة بشكل جيد في أي مكان أكثر مما يحدث حينما تكون مساحات ذات لون موحد، ومضاءة إلى حد ما، تتجلى لدينا بشكل متزامن. لا يوجد لدينا هنا تضاد فقط بين إحساسات متماثلة، ولكن هذه الإحساسات تتقابل مع سبب كان يبدو لنا تأثيره وثيق الصلة مع مسافته؛ وبما أن هذه المسافة يمكن أن تتغير بطريقة مستمرة، فإننا نكون قد سجلنا، في تجربتنا السابقة، أن عدداً لا يعد ولا يحصى من الفروق البسيطة في الإحساس تتوالى طيلة التزايد المستمر

للسبب. ويمكننا أن نقول إذاً إن تضاد لون أول رمادي مع لون ثانٍ، مثلاً، يبدو لنا مساوياً تقريباً لتضاد الثاني مع لون ثالث، وإذا حددنا إحساسين متساويين بالقول إنهما يمثلان إحساسات يؤولها برهان غامض بوصفها كذلك، فإننا سنصل، فعلاً، إلى قانون كالذي يقترحه السيد ديلبوف. ولكن يجب أن لا ننسى أن الشعور قد مر عبر المراحل الانتقالية نفسها مثل علم النفس الفيزيائي، وأن حكمه يحمل هنا القيمة نفسها التي يحملها علم النفس الفيزيائي: إنه تأويل رمزي للكيفية إلى كمية، تقدير متهافت إلى حد ما لعدد الإحساسات التي يمكن أن تدرج بين إحساسين معينين. إن الفارق إذاً ليس كبيراً إلى الحد الذي كنا نظنه ما بين منهجية التغييرات الدنيا وتلك الخاصة بالتدرجات المتوسطة، وما بين علم النفس الفيزيائي لفيشنر وذلك الخاص بديلبوف. الأول يصل إلى قياس اصطلاحي للإحساس، والثاني يلجأ إلى الحس المشترك في الحالات الخاصة حيث يتبنى اصطلاحاً مماثلاً. وباختصار، فإن كل علم نفس فيزيائي محكوم عليه انطلاقاً من أصله بالذات، بأن يدور في حلقة مفرغة، لأن المصادرة النظرية التي يستند إليها تفرض عليه إجراء تحقيق تجريبي، في الوقت الذي لا يمكن التحقق منه تجريبياً إلا إذا سلمنا منذ البداية بمصادرته، لأنه ليست هناك نقاط التقاء بين غير الممتد وبين الممتد، ما بين الكيف والكم. أجل يمكننا أن نؤول الواحدة من خلال الأخرى، أن نرفع واحدة إلى مستوى التناظر مع الأخرى؛ ولكن، إن آجلاً أو عاجلاً، من البداية أو في النهاية، سيتوجب الاعتراف بالطابع الاصطلاحي لهذا الإدماج.

وإذا أردنا قول الحقيقة، فإن علم النفس الفيزيائي لم يقم سوى بصياغة دقيقة للتصورات الشائعة بالنسبة إلى الحس المشترك وبدفعها نحو نتائجها القصوى. مثلما نتكلم حتى لا نفكر، ومثل الأشياء

الخارجية أيضاً، التي تنتمي إلى المجال المشترك، والتي لها أهمية أكبر بالنسبة إلينا من الحالات الذاتية التي نمر بها، ولنا مصلحة كاملة في إصباغ الصفة الموضوعية على هذه الحالات من خلال العمل على التمرير بداخلها، ضمن أوسع نطاق ممكن، التمثيل الخاص بأسبابها الخارجية. وكلما ازدادت معارفنا أدركنا الامتداد خلف الشدة والكمية خلف الكيفية، وكلما كان لدينا أيضاً ميل نحو وضع الحد الأول في الثاني، نتعامل مع إحساساتنا وكأنها مقادير، فالفيزياء التي يكمن دورها تحديداً في أن تقدم للحساب السبب الخارجي لحالاتنا الداخلية، تهتم بأقل ما يمكن بهذه الحالات نفسها: ومن دون توقف، ومن خلال دخولها طرفاً، فإنها تخلط تلك الحالات بأسبابها. وهي تشجع إذاً وهم الحس المشترك بل وتبالغ في هذه النقطة. وكان من الحتمي أن نصل إلى هذه اللحظة، ونظراً إلى ألفتنا مع هذا الخلط للكيفية مع الكمية وللإحساس مع التنبيه، فالعلم يبدو لنا أنه يسعى إلى قياس الواحدة مثلما يقيس الأخرى: وقد كان ذلك هو موضوع علم النفس الفيزيائي. وبصدد هذه المحاولة الجسورة فإن فيشنر كان مدفوعاً من طرف خصومه أنفسهم، ومن طرف الفلاسفة الذين يتحدثون عن المقدار الشديد مع إقرارهم أيضاً بأن الحالات النفسية مستعصية على القياس. وإذا سلمنا فعلاً، أن إحساسا يمكنه أن يكون أقوى من إحساس آخر، وأن هذا التفاوت يكمن في الإحساسات نفسها، بمعزل عن كل اشتراك في الأفكار، وعن كل اعتبار واعٍ إلى حد ما بالعدد وبالمكان، فإنه من الطبيعي أن نبحث عن الكميّة التي يتجاوز بها الإحساس الأول الإحساس الثاني، وعن إقامة علاقة كمية ما بين شدتهما. ولن يكون مفيداً أن نجيب، مثلما يقوم بذلك في الغالب خصوم علم النفس الفيزيائي، من خلال القول إن كل مقياس يفترض تركيباً، وإنه لا مجال للبحث عن علاقة عددية بين أنواع من الشدة، والتي ليست أشياء مركبة، لأنه سيتوجب إذاً

أن نفسر لماذا هناك إحساس يقال عنه إنه أكثر شدة من إحساس آخر، وكيف يمكن أن نطلق اسم أكبر أو أصغر ـ وقد سبق وأن أقررنا بذلك ـ على أشياء لا تقبل في ما بينها علاقات كتلك التي بين الحاوي والمحتوى. وكأن الأمر يتعلق بوضع حد لكل سؤال من هذا النوع، فإننا نميز بين صنفين من الكمية، الأولى شديدة، تشتمل فقط على الأكثر والأقل، والأخرى ممتدة، تستجيب للقياس، إننا قريبون إلى حد بعيد من التسليم بصحة ما ذهب إليه فيشنر وعلماء النفس الفيزيائي، لأنه وبمجرد ما يتم الاعتراف بأن شيئاً ما قابل لأن يكبر أو يتقلص، فإنه يبدو من الطبيعي أن نبحث عن الكمية التي يتقلص بها، والكمية التي يكبر بها. ولأن قياساً من هذا النوع لا يبدو ممكناً بشكل مباشر، فإنه لا يستتبع وفقاً لذلك أن العلم لا يمكنه أن يحقق النجاح من خلال بعض الإجراءات غير المباشرة، سواء من خلال إدماج عنصر في منتهى الصغر، كما يقترح ذلك فيشنر، أو من خلال وسيلة أخرى غير مباشرة. إذاً، فإما أن الإحساس هو كيفية خالصة، أو إذا كان مقداراً فيجب أن نسعى لقياسه.

ومن أجل تلخيص ما سبق، سنقول إن مفهوم الشدة يتجلى من خلال خاصيتين، حينما يتعلق الأمر بدراسة حالات الوعي التمثلية لسبب خارجي، أو حينما يتعلق الأمر بحالات تكتفي بذاتها. بالنسبة إلى الحالة الأولى، فإن إدراك الشدة يكمن في نوع من التقويم لمقدار السبب من خلال نوع من كيفية الأثر: وهو الإدراك المكتسب، مثلما يقول الاسكوتلنديون. وفي الحالة الثانية، نطلق اسم الشدة على التعددية الكبيرة إلى حد ما للحالات النفسية البسيطة التي نستشفها في سياق الحالة الأساسية: لم يعد يتعلق الأمر بإدراك مكتسب، ولكن بإدراك غامض. وفضلاً عن ذلك فإن المعنى الأول

والثاني لهذه الكلمة يتداخلان في الغالب، لأن الوقائع أكثر بساطة من انفعال ما أو مما يتضمنه جهد ما هو في الغالب تمثلي، كما أن معظم الحالات التمثلية، ولكونها عاطفية في الوقت نفسه، تضم هي نفسها تنوعاً في الوقائع النفسية الأولية، وبالتالي فإن فكرة الشدة تقع عند نقطة التقاء تيارين، حيث يقدم لنا أحدهما من الخارج فكرة المقدار الممتد، بينما ذهبت الثانية إلى البحث في أعماق الوعي، عن صورة لتعدد داخلي، لدفعه نحو السطح. ويبقى أن نعرف ممّ تتكون هذه الصورة الأخيرة، وهل تختلط مع تلك الخاصة بالعدد، أو هي تختلف عنها جذرياً. في الفصل الذي سيلي، لن نتفحص حالات الوعي بمعزل عن بعضها بعضاً، ولكن في تعددها الملموس، من منطلق أنها تتجلى في الديمومة الخالصة. وكما أننا تساءلنا كيف ستكون عليه شدة إحساس تمثلي في صورة ما إذا لم ندرج فكرة سببه، ووفقاً لذلك علينا أن نعيد البحث الآن عن مصير تعددية حالاتنا الداخلية، وعن طبيعة الشكل الذي يؤثر في الديمومة [الشدة والتعدد] عندما نغض الطرف عن المكان الذي يتطور فيه. وهذا السؤال الثاني مهم بطريقة مغايرة عن الأول، لأنه إذا كان اختلاط الكيفية مع الكمية ينحصر في كل حالة من حالات الوعي حينما تؤخذ بشكل منعزل، فإنه سيخلق [وضعيات] غامضة، كما سبق أن رأينا ذلك، بدلاً من مشكلات. ولكن باكتساحه لسلسلة حالاتنا النفسية، وبإدراجه للمكان في تصورنا للديمومة، فإنه يفسد حتى انطلاقاً من مصدرها، تمثلاتنا للتغيير الخارجي وللتغيير الداخلي، وتمثلاتنا للحركة والحرية. من هنا تأتي مغالطة المدرسة الإيلية، من هنا ينبع مشكل حرية الاختيار. سنركز بالأحرى على النقطة الثانية؛ ولكن بدل السعي إلى حل المسألة، فإننا سنثبت وهم من يطرحونها.

الفصل الثاني

عن تعددية حالات الوعي(1)

فكرة الديمومة

إننا نُعرّف في العادة العدد كتجميع للوحدات، أو إذا أردنا الدقة، كتركيب للواحد والمتعدد. كل عدد يرمز إلى الواحد، لأننا

(1) كنا قد انتهينا من عملنا تماماً عندما قرأنا في مجلة **النقد الفلسفي** (*Critique philosophique*) (سنة 1883 و1884) تفنيداً متميزاً من طرف السيد بيون، في مقال هام [illegible] نويل، حول تضامن العدد والمكان. وعلى الرغم من ذلك فإننا لم نجد ما نغيره في [illegible] التي ستقرؤونها، لأن السيد بيون لا يميز بين الزمان بوصفه كيفية والزمان بوصفه [illegible]، وما بين التعدد كتجميع وتلك الخاصة بالاختراق المشترك، فمن دون هذا التمييز [illegible] الذي سوف يشكل الموضوع الرئيسي من فصلنا الثاني، يمكننا أن نؤكد مع السيد [illegible]، أن علاقة التجاور تكفي لبناء العدد. ولكن ماذا نقصد هنا بالتجاور؟ إذا كانت الحدود [illegible] تنتظم بشكل جماعي، فإن العدد لن يخرج أبداً؛ وإذا ظلت متمايزة، فذلك يعني [illegible]، وهكذا سنجد أنفسنا في المكان. وعبثاً سنحاول أن نرمز لذلك من خلال [illegible] المتزامنة التي يتم استقبالها من طرف مختلف الحواس، فإما أن نحافظ لهذه [illegible] على فوارقها الخاصة، وذلك ما يعني أننا لا نأخذها في حسابنا، وإما أن نغض [illegible] من تلك الفوارق، وكيف عندئذٍ سيمكننا تمييزها إن لم يكن ذلك من خلال موقعها [illegible] رموزها؟ سنلاحظ أن الفعل ميّز له معنيان، أحدهم كيفي، والآخر كمي: [illegible] المعنيان تم الخلط بينهما، ولتثقوا في ذلك، من طرف كل الذين عالجوا علاقات العدد [illegible]

نتمثله من خلال حدس بسيط للذهن، ونعمل على أن نعطي له اسماً، ولكن هذه الوحدة هي محصلة مجموع؛ إنها تتضمن تعدداً في الأجزاء يمكننا أن نتفحصه بشكل منفصل. ومن دون أن نعمق في هذه المرحلة مفهومي الوحدة والتعدد، علينا أن نتساءل إن كان ليس بإمكان فكرة العدد أن تتضمن أيضاً تمثل شيء آخر.

من غير الكافي القول إن العدد هو تجميع للوحدات؛ بل يجب أن نضيف أن هذه الوحدات متماثلة في ما بينها، أو على الأقل أننا نفترض أنها متماثلة بمجرد أن نحسبها. لا شك في أننا سنحسُب خراف قطيع وسنقول إن عددها خمسون، وعلى الرغم من أنها تتميز من بعضها البعض ويستطيع الراعي أن يتعرف إليها من دون عناء، ولكن سنتفق إذاً على التغاضي عن فوارقها الفردية من أجل أخذ وظائفها المشتركة فقط في الحسبان. وبالعكس، فبمجرد أن نركز انتباهنا على السمات الخاصة بالأشياء والأفراد، سيمكننا من دون شك أن نقوم بعدِّها، وليس أبداً بجمعها. إننا نقف عند وجهتي نظر مختلفتين جداً حينما نقوم بتعداد جنود كتيبة، وحينما نقوم بمناداتهم. سنقول إذاً إن فكرة العدد تعني الحدس البسيط لتعدد في الأجزاء أو الوحدات، متشابهة كلياً في ما بينها.

ومع ذلك يجب أن يتميزوا فعلاً من بعض الأوجه، ماداموا لا يختلطون في واحدة. لنفترض أن كل خراف القطيع متشابهة في ما بينها، فإنها ستختلف على الأقل من حيث الموقع الذي تشغله في المكان؛ وإلا، فلن تشكل قطيعاً. ولكن فلنترك جانباً الخمسين خروفاً ذاتها لكي لا نستبقي منها سوى الفكرة. وبمقارنتنا لها جميعاً انطلاقاً من الصورة نفسها، ويجب إذاً نتيجةً لذلك أن نقارب بينها في مكان مثالي، من خلال إعادة صورة واحد منهم فقط خمسين مرة متتالية، وسيبدو إذاً أن السلسلة ستأخذ مكانها في الديمومة بدلاً من المكان.

غير أن المسألة ليست كذلك، لأنه إذا تصورت تباعاً، وبشكل منفصل، كل خروف من خراف القطيع، فلن أتعامل أبداً إلا مع خروف واحد. ومن أجل أن يزداد العدد كلما تقدمت، لابد أن أستبقي الصور المتتابعة وأن أقارب في ما بينها مع كل وحدة من الوحدات الجديدة التي أستحضر فكرتها: والحال أن مثل هذا التقارب يحدث في المكان، وليس في الديمومة الخالصة. إننا سنتفق بالأحرى من دون عناء على أن كل عملية نقوم من خلالها بعدِّ الأشياء المادية تفترض التمثل المتلازم لهذه الأشياء، وانطلاقاً من ذلك نقوم بتركها في المكان. ولكن هل يصحب هذا الحدس الخاص بالمكان كل فكرة حول العدد، حتى تلك الخاصة بعدد مجرد؟

للإجابة عن هذا السؤال سيكون كافياً لكل واحد أن يستعرض مختلف الأشكال التي أخذتها لديه فكرة العدد منذ طفولته. سنلاحظ أننا بدأنا في تخيل صف من الكرات مثلاً، وأن هذه الكرات تحولت إلى نقاط، ثم أن هذه الصورة نفسها تلاشت أخيراً لكي لا تترك إطلاقاً خلفها ـ وعلينا أن نقول ذلك ـ سوى العدد المجرد. ولكن بالنسبة إلى هذه الحركة أيضاً فإن العدد لم يعد متخيلاً ولا مفكراً فيه، فلم نحتفظ منه سوى بالعلامة الضرورية للحساب، الذي اتفقنا على أن نعبر عنه من خلالها، لأنه من الممكن جداً أن نؤكد أن العدد 12 هو نصف العدد 24 من دون أن نفكر لا في العدد 12 ولا في العدد 24: وحتى بالنسبة إلى سرعة العمليات، فمن مصلحتنا أن لا نقوم بالتفكير فيها. ولكن بمجرد أن تكون لدينا الرغبة في تمثل العدد، وليس فقط أرقاماً أو كلمات، فمن المستحسن أن نعود إلى صورة ممتدة. إن ما يدفع إلى التوهم، في ما يبدو بخصوص هذه النقطة هي العادة المكتسبة التي تجعلنا نقوم بالعدِّ في الزمان، وليس في المكان. ومن أجل تخيل العدد خمسين، على سبيل المثال،

سنعيد ذكر كل الأعداد بداية من الوحدة، وعندما نكون قد وصلنا إلى خمسين وحدة، سنعتقد فعلاً أننا قمنا بتشكيل هذا العدد في الديمومة بشكل حصري. ومما لا يقبل التفنيد أننا قمنا بحساب لحظات في الديمومة، وليس نقاطاً في المكان؛ ولكن السؤال يكمن في معرفة إذا لم يكن علينا أن نحسب لحظات الديمومة من خلال نقاط في المكان. صحيح أنه من الممكن أن ندرك في الزمان بشكل حصري، تتابعاً خالصاً وبسيطاً، ولكن ليس جمعاً، أي تتابعاً يصل إلى مجموع، لأنه إذا تم الحصول على مجموع من خلال الأخذ بعين الاعتبار بشكل متتابع لمختلف الحدود، ويتوجب أيضاً أن يظل كل حد من الحدود موجوداً عندما ننتقل إلى الآخر، وأن ننتظر إن صح القول من أجل أن نضيفه إلى الآخرين: وكيف سيمكنه أن ينتظر، إذا لم يكن سوى لحظة من لحظات الديمومة؟ وأين يمكنه أن ينتظر، إذا لم نصل إلى تحديد موقعه في المكان؟ سنقوم بشكل لاإرادي بالتثبيت فيه في نقطة من المكان كل لحظة من اللحظات التي نحسبها، ووفق هذا الشرط فقط، تقوم الوحدات المجردة بتشكيل مجموع. إنه من الممكن بلا ريب، كما سنوضح ذلك في ما سيأتي أن ندرك اللحظات المتتابعة من الزمان بشكل مستقل عن المكان؛ ولكن عندما نضيف إلى اللحظة الراهنة تلك اللحظات التي سبقتها، مثلما يحدث عندما نجمع وحدات، فنحن لا نقوم بعملنا انطلاقاً من هذه اللحظات نفسها، مادامت تتلاشى نهائياً، ولكن بالطبع فوق الأثر الدائم الذي يبدو لنا أنها تركته في المكان حينما قامت بعبوره. من الواضح أننا نعفي أنفسنا في الغالب من اللجوء إلى هذه الصورة، وبعد أن نكون قد قمنا باستعمالها بالنسبة إلى عددين أو إلى ثلاثة أعداد، يكفينا أن نعرف أنها تصلح بالقدر نفسه لتمثل الأعداد الأخرى في صورة ما إذا كنا في حاجة إليها. ولكن كل فكرة واضحة عن العدد تستلزم رؤية في المكان، والدراسة المباشرة

للوحدات التي تدخل في تشكيل تعددية متميزة ستقودنا، بصدد هذه النقطة، إلى النتيجة نفسها التي نحصل عليها من خلال فحص العدد نفسه.

كل عدد هو تجميع للوحدات كما قلنا، ومن ناحية أخرى كل عدد هو وحدة في حد ذاته، بوصفه تركيباً للوحدات التي تشكله. ولكن هل تم أخذ كلمة وحدة في الحالتين بالمعنى نفسه؟ وعندما نؤكد أن العدد هو واحد، فإننا نعني بذلك أننا نمثله في كليته من خلال حدس بسيط وغير قابل للتجزئة للذهن: وهذه الوحدة تحتوي إذاً على تعددية، مادامت هي تمثل وحدة للكل. ولكن عندما نتحدث عن الوحدات التي تشكل العدد، فإن هذه الوحدات الأخيرة لم تعد مجموعاً، وفق ما نعتقد، ولكن بالتحديد وحدات عادية تماماً، وغير قابلة للاختزال، وموجهة لإعطاء مجموعة الأعداد من خلال تبلورها في ما بينها بشكل غير محدود. ويبدو إذاً أنه يوجد نوعان من الوحدة، واحدة نهائية، ستشكل عدداً حينما تعمل إلى إضافة نفسها إلى نفسها، والأخرى مؤقتة، تلك الخاصة بهذا العدد الذي يضاعف بداخله، ويعير وحدته للفعل البسيط الذي سيدركه العقل من خلاله. ومما لا شك فيه أنه عندما نتصور الوحدات المشكلة للعدد، فإننا نعتقد أننا نفكر في ما لا يقبل التجزئة: وهذا الاعتقاد يدخل بقسط وافر في الفكرة التي تمكننا من إدراك العدد بشكل مستقل عن المكان. ومع ذلك فعندما ننظر إليه عن قرب سنلاحظ أن كل وحدة هي تلك الخاصة بفعل بسيط يقوم به الذهن، وأن هذا الفعل يكمن أساساً في التوحيد، ويجب بالتالي أن تقوم بعض جوانب التعددية بتأدية دور المادة بالنسبة إليه. ومن دون شك، فإنه وفي اللحظة التي أفكر في كل واحدة من هذه الوحدات بمعزل عن الأخرى، فإنني أعتبرها غير قابلة للتجزئة مادام أنه أصبح مفهوماً أني أفكر فيها فقط.

ولكن بمجرد أن أتركها جانباً لأنتقل إلى التي تليها، أُمَوْضِعُها، وفي اللحظة نفسها أجعل منها شيئاً، أي تعددية. سيكون كافياً، من أجل إقناع أنفسنا، أن نلاحظ أن الوحدات التي يُشكل الحساب من خلالها أعداداً هي وحدات مؤقتة، قابلة لأن تنقسم إلى أجزاء بشكل غير محدود، وحيث كل واحدة منها تشكل مجموعاً من الكميات الجزئية، في منتهى الصغر والكثرة مثلما نود أن نتخيله. كيف يمكننا أن نقسم هذه الوحدة، إذا كان الأمر يتعلق هنا بهذه الوحدة النهائية التي تميز فعلاً بسيطاً من أفعال الذهن؟ كيف يمكن أن نجزئها في اللحظة التي نعلن أنها واحدة، إذا لم نكن نعتبرها ضمنياً شيئاً ممتداً، واحداً في الحدس، متعدداً في المكان؟ لن تستخلصوا أبداً من فكرة مكونة من طرفكم ما لم يسبق لكم أن قمتم بوضعه من قبل، وإذا كانت الوحدة التي تشكلون انطلاقاً منها عددكم هي وحدة لفعل، وليس وحدة لشيء ما، فلن يكون بإمكان أي جهد تحليلي أن يقوم بإخراج شيء آخر، غير الوحدة الخالصة أو البسيطة. من دون شك، عندما تقوم بمساواة العدد 3 بمجموع 1+1+1، فلا شيء سيمنعك من أن تعتبر الوحدات التي تشكله بأنها غير قابلة للتجزئة: ولكنك لن تستخدم التعددية في كل وحدة من الوحدات الكبيرة. ومن المحتمل من جهة أخرى أن العدد 3 يأتي بداية إلى ذهننا من خلال هذا الشكل البسيط، لأننا نفكر بالأحرى في الطريقة التي حصلنا بها عليه وليس في الاستعمالات التي يمكننا توظيفه فيها. ولكن سرعان ما سنكتشف، أن كل تضاعف يستلزم إمكانية التعامل مع عدد ما بوصفه وحدة مؤقتة ستضاف إلى نفسها، وعكس ذلك فإن الوحدات هي بدورها أعداد حقيقية، كبيرة جداً إلى الحد الذي نريده، ولكن نعتبر وكأنها غير قابلة للتركيب بشكل مؤقت لكي يمكننا تركيبها في ما بينها. غير أنه وانطلاقاً مما سبق تحديداً نقبل بإمكانية تقسيم الوحدة إلى العدد الذي نشاء من أجزاء، ونعتبرها ممتدة.

ويجب بالفعل أن لا نتوهم بخصوص الطابع المنفصل للعدد. ولن يكون بإمكاننا الاعتراض على كون أن تكوين أو تشكيل عدد يستتبع الانفصال. وبعبارة أخرى، ومثلما أشرنا إلى ذلك في ما سبق، فكل وحدة من الوحدات التي أشكل من خلالها العدد ثلاثة يبدو أنها تمثل شيئاً عير قابل للتجزئة في اللحظة التي أقوم بعملي بداخلها، وأنتقل من دون تدرج من تلك التي تسبق إلى التي ستأتي. وإذا قمت الآن بتشكيل العدد نفسه من خلال الأنصاف والأرباع، ومجموعة مجهولة من الوحدات، فإن هذه الوحدات ستشكل أيضاً، عناصر غير قابلة للتجزئة بشكل مؤقت، من منطلق أنها ستمكن من تكوين هذا العدد، فانطلاقاً من حركات متقطعة، وقفزات مفاجئة إن صح التعبير، سننتقل من واحدة إلى أخرى. والمنطق السليم يؤكد، أنه من أجل الحصول على عدد، يجب أن نركز انتباهنا بشدة، تباعاً، على كل وحدة من الوحدات التي تشكل هذا العدد. وعدم قابلية تجزئة الفعل الذي ندرك من خلاله واحدة من تلك الوحدات تتجلى إذاً في شكل نقطة رياضية، يفصلها فارق فارغ عن النقطة الموالية. ولكن، إذا كانت سلسلة من النقاط الرياضية متباعدة في المكان الفارغ تعبر جيداً عن المسار الذي نكوِّن من خلاله فكرة العدد، فإن هذه النقاط الرياضية لها استعداد لأن تتبلور في خطوط كلما انفصل انتباهنا عنها، وكأن كل واحدة تريد أن تنضم إلى الأخرى. وعندما نتعامل مع العدد في الحالة التي يكون فيها مكتملاً، وهذا الاتصال هو بمثابة أمر واقع: والنقاط أصبحت خطوطاً، والانقسامات تبخرت، والمجموع يقدم كل خصائص الاتصال. لذلك، فإن العدد المركب وفق قانون محدد، يمكن أن نقسّمه وفق أي قانون من القوانين. وبكلمة واحدة، يجب أن نميز بين الوحدة التي نفكر فيها والوحدة التي نرفعها إلى مستوى الشيء بعد أن نكون قد فكرنا فيها، مثلما يجب أن نميز أيضاً ما بين العدد الذي هو في طور التشكل والعدد بعد تشكّله. والوحدة لا يمكن

اختزالها في اللحظة التي نكون بصدد التفكير فيها، والعدد منفصل في اللحظة التي نقوم فيها بتشكيله: ولكن بمجرد أن ننظر إلى العدد وهو في حالة الاكتمال، فإننا نجسّده: وهو يظهر إذاً نتيجةً لذلك بالتحديد أنه قابل للقسمة بشكل غير محدود. وعلينا أن نلاحظ فعلاً، أننا نطلق اسمَ ذاتيٍّ على ما يبدو معروفاً بشكل كامل وملائم، ونطلق اسم موضوعيٍّ بصدد شيء معروف على طريقة تعددية متزايدة دائماً من انطباعات جديدة يمكن أن نضعها موضع الفكرة التي توجد لدينا الآن. وبذلك فإن إحساساً مركباً سيحتوي على عدد كبير من العناصر البسيطة جداً؛ لكن، وطالما أن هذه العناصر لن تتجلى بوضوح كامل، فلن يمكننا القول إنها كانت منجزة بشكل كامل، وبمجرد ما يكون للشعور إدراك مميز، فإن الحالة النفسية الناتجة عن تآلفهما ستكون قد تغيرت انطلاقاً من ذلك. ولكن لن يتغير شيء من الخاصية الكاملة لجسم ما، اعتماداً على بعض الأساليب التي يقوم الفكر من خلالها بتفكيكه، لأن هذه التفكيكات المختلفة، إضافة إلى أخرى لانهائية، سبق وأن أصبحت مرئية في الصورة، حتى وإن كانت غير منجزة: وهذا الإدراك الراهن، وليس فقط الافتراضي، للتقسيم المضاعف في ما هو غير منقسم هو بالتحديد ما نسميه موضوعية. ووفقاً لذلك، سيكون من السهل أن نحدد الحصة الحقيقية للذاتي وللموضوعي في فكرة العدد. وما ينتمي بشكل خاص إلى الذهن، هو السيرورة غير المنقسمة التي يركز اهتمامه من خلالها بشكل مستمر على مختلف أجزاء مكان معين؛ ولكن الأجزاء المنعزلة بهذا الشكل تحتفظ بنفسها لكي تُضاف إلى أخرى، وبمجرد أن تُجمع في ما بينها فإنها تتحمل أي عملية تفكيك ممكنة: ولا شك إذاً في أنها أجزاء من المكان، والمكان وهو المادة التي يشكل الذهن من خلالها العدد، والوسط الذي يقوم الذهن بوضعه فيه.

والحقيقة أن الحساب هو الذي يعلمنا التقسيم اللانهائي للوحدات التي يتكوّن منها العدد. والحس المشترك يميل إلى حد بعيد إلى تشكيل العدد من خلال ما هو غير قابل للقسمة. وهذا الأمر بمكن إدراكه من دون عناء، لأن البساطة المؤقتة للوحدات المكوِّنة هي بالتحديد التي تأتي إلى ذهن أصحاب الحس المشترك الذين يهتمون بهذه الأفعال أكثر من اهتمامهم بالمادة التي يؤثر فيها. والعلم يحصر نفسه في توجيه أنظارنا نحو هذه المادة: وإذا كنا نستطيع أن نحدد مسبقاً العدد في المكان، فلن يصل [العلم] بالتأكيد إلى القيام بنقله إلينا. وهذه هي النتيجة التي توصلنا إليها في البداية، من خلال استنادنا على أن كل عملية جمع تستلزم تعددية في الأجزاء، مدركة بشكل متزامن.

غير أنه إذا قبلنا بهذا التصور الخاص بالعدد، فإننا سنلاحظ أن دل الأشياء لا تحسب بالطريقة نفسها، وأن هناك نوعين مختلفين جداً من التعددية. وحينما نتحدث عن الأشياء المادية، فإننا نرمز إلى إمكانية النظر إليها ولمسها؛ وسنحدد موقعها في المكان. وعليه، ليس هناك جهد متعلق بالابتكار أو التمثل يمكنه أن يكون ضرورياً بالنسبة إلينا من أجل حسابها؛ يتوجب علينا فقط أن نفكر فيها بداية بشكل منفصل، ثم بشكل متزامن في ما بعد، في الوسط نفسه الذي تتقدم فيه إلى [إدراكنا] الموضوعي. لن يتعلق الأمر بالشيء نفسه إذا تفحصنا الحالات العاطفية الخالصة للنفس، أو حتى تمثلات أخرى غير تلك الخاصة بالنظر واللمس. والحدود هنا لم تعد معطاة في المكان، ولن يمكننا إطلاقاً أن نحسبها، في ما يبدو، وقبلياً، إلا من خلال سيرورة تصوير رمزي. من الواضح أن هذا النمط من التمثل يبدو أنه يشير إلى كل شيء حينما يتعلق الأمر بإحساسات يكون السبب فيها بطبيعة الحال واقعاً في المكان، وبالتالي فعندما أسمع وقع خطى في الطريق أميز بصعوبة الشخص الذي يمشي؛ فكل

صوت من الأصوات المتتابعة يتم رصدها إذاً في نقطة من المكان حيث يمكن للشخص الذي يمشي أن يضع قدمه، وأحسب إحساساتي في المكان حتى حيث تنتظم أسبابها الملموسة في خط موحد. من الممكن أن بعض الناس يحسبون ربما بطريقة مماثلة الضربات المتوالية لجرس بعيد، وتقوم مخيلتهم بتصوير الجرس الذي يتحرك جيئة وذهاباً، وهذا التمثل الذي يحمل طبيعة مكانية يكفيهم بالنسبة إلى الوحدتين الأوليتين، وستتبع بقية الوحدات تلك التي سبقتها بشكل طبيعي. لكن أغلبية الأذهان لا تتصرف بهذه الطريقة: إنها تجعل الأصوات المتتابعة تنتظم في مكان مثالي، وتتخيل، إذاً، أنها تحسُب الأصوات في الديمومة الخالصة. ومع ذلك فعلينا أن نتفق حول هذه النقطة. حقيقةً إن أصوات الجرس تأتيني تباعاً، ولكنْ هناك احتمالان لا ثالث لهما، فإما أن أمسك كل إحساس من هذه الإحساسات المتتابعة من أجل أن أجعلها تنتظم مع الإحساسات الأخرى لأشكل مجموعة تذكرني بهيئة أو إيقاع معروف: وبذلك فلن أحسب الأصوات، وسأحصر نفسي في جمع الانطباعات الكيفية إن صح هذا التعبير، والتي يؤثر عددها في نفسي، وإما أن أنوي، بشكل صريح عدّها، وسيتوجب بالضرورة إذاً أن أفصل بينها، وأن يتم إجراء هذا الفصل في وسط ما متجانس حيث الأصوات، مجردة من كيفياتها، مفرغة بشكل من الأشكال، وتاركة آثاراً متطابقة تشير إلى مرورها. يبقى أن نعرف، حقيقةً، إذا كان هذا الوسط متعلقاً بالزمان أو بالمكان، ولكن لا يمكن الاحتفاظ بلحظة من الزمان، ونحن نكرر ذلك، من أجل إضافتها إلى لحظات أخرى. وإذا كانت الأصوات تنفصل، فذلك يعني أنها تترك في ما بينها فواصل فارغة. وإذا كنا نقوم بحسابها، فلأن الفواصل تظل باقية ما بين الأصوات التي تمضي: كيف يمكن لهذه الفواصل أن تبقى، إذا كانت ديمومة خالصة، وليس مكاناً؟ لا شك أن العملية تتم إذاً

في المكان. إنها تصبح من جهة أخرى أكثر صعوبة كلما توغلنا أكثر الى الأمام في أعماق الوعي. إننا نجد هنا أنفسنا بحضور تعددية امضة من الإحساسات والعواطف التي يمكن للتحليل فقط أن يميزها. وعددها يختلط حتى مع عدد اللحظات التي يملؤها عندما نقوم بعدِّها، ولكن هذه اللحظات القابلة لأن تُجمع في ما بينها لا تزال نقاطاً تابعة للمكان. وينتج عن ذلك في الأخير وجود نوعين من التعددية: تلك الخاصة بالأشياء المادية، التي تشكل عدداً بشكل فوري، وتلك الخاصة بوقائع الوعي التي لا يمكنها أن تأخذ هيئة عدد من دون وساطة بعض التمثلات الرمزية.

في الحقيقة، أن كل واحد منا يقيم تمييزاً ما بين هذين النوعين من التعددية عندما يتحدث عن عدم قابلية نفوذ المادة. ونرفع في بعض الأحيان عدم النفاذ إلى مستوى خاصية أساسية للأجسام، المعروفة بالطريقة نفسها والمقبولة بالدرجة نفسها مثل الثقل أو المقاومة على سبيل المثال. ومع ذلك فإن خاصية من هذا النوع، سلبية بشكل كامل، لا يمكن أن تتجلى لنا من خلال المعنى، وحتى بعض التجارب الخاصة بالمزج والتركيب ستقودنا إلى التشكيك، إذا لم تكن قناعتنا قد تشكلت بصدد هذه النقطة. ولتتصوروا أن جسماً ما يخترق جسماً آخر، ستفترضون مباشرة في هذا الجسم الأخير فراغات حيث جزيئات الجسم الأول تأتي لتستقر؛ وهذه الجزيئات لا يمكنها بدورها أن تتداخل إلا إذا انقسمت واحدة منها من أجل أن تملأ فجوة الأخرى، وسيواصل فكرنا هذه العملية بشكل لانهائي بدلاً من أن يتمثل جسمين في الموضع نفسه، ولكن إذا كان عدم النفاذ يمثل حقيقة كيفية خاصة بالمادة، معروفة من قبل الحواس، فإننا لا نفهم لماذا لم نعد نشعر إطلاقاً بصعوبة في إدراك جسمين ينصهر الواحد منهما في الآخر مثل مساحة من دون مقاومة أو مثل

سائل لا ثقل له. في الواقع، لسنا بصدد ضرورة ذات طابع فيزيائي، بل يتعلق الأمر بضرورة منطقية ترتبط بالقضية الآتية: إن جسمين لا يمكنهما أن يشغلا الموضع نفسه. والإثبات المضاد يحتوي على خُلف لا يمكن لأي تجربة ممكنة أن تصل إلى إزالته: وباختصار، إنه يُفضي إلى تناقض. ولكن ألا يعني ذلك الاعتراف بأن فكرة العدد اثنين نفسها، أو إجمالاً فكرة عدد من الأعداد، تتضمن فكرة التقارب في المكان؟ وإذا كانت خاصية عدم النفاد تشير في الغالب إلى كيفية خاصة بالمادة، فذلك لأننا نتعامل مع فكرة العدد وكأنها مستقلة عن فكرة المكان. ونعتقد إذاً أننا نضيف شيئاً إلى التمثل الخاص بشيئين أو أكثر من خلال القول إنه لا يمكن أن يحتلوا المكان نفسه: وكأن مسألة تمثل عددين، حتى وإن كانا مجردين، ليست من قبل كما أوضحنا ذلك، هي تلك الخاصة بموقعين مختلفين في المكان! لأن طرح خاصية عدم نفاد المادة، يعني ببساطة الاعتراف بتضامن مفهومي العدد والمكان، إنه إعلان عن خاصية من خصائص العدد، أكثر من المادة. والحال أننا نقوم بحساب العواطف والإحساسات والأفكار وكل الأشياء التي يخترق بعضها البعض الآخر، والتي يقوم كل واحد منها بشغل مساحة النفس بأكملها؟ أجل، ومن دون أدنى شك، ولكن بالتحديد لأن الجميع يقوم باختراق غيره، فإننا لا نقوم بحسابها إلا إذا تمثلناها من خلال وحدات متجانسة، تحتل أمكنة متميزة في المكان، وحدات لا يخترق بعضها البعض الآخر نتيجة لذلك. وبالتالي فإن خاصية عدم النفاد تظهر إذاً في اللحظة نفسها التي يظهر فيها العدد، وعندما نُلحق هذه الكيفية بالمادة من أجل تمييزها عن كل ما ليس مادة، فإننا نحصر أنفسنا في الإعلان وفق صيغة أخرى عن التمييز الذي أقمناه سابقا ما بين الأشياء الممتدة التي بالإمكان ترجمتها فوريا إلى عدد، ووقائع للوعي الذي يتضمن منذ البداية تمثلا رمزيا في المكان.

ويتوجب أن نقف عند هذه النقطة الأخيرة، لأنه إذا كان من الضروري من أجل أن نحسْب وقائع الوعي، أن نقوم بتمثلها بشكل رمزي في المكان. أليس من المحتمل أن هذا التمثل الرمزي سيُعدّل الشروط العادية للإدراك الداخلي؟ ولنتذكر ما سبق أن قلناه في الفقرات القليلة السابقة حول شدة بعض الحالات النفسية. فالإحساس التمثلي، منظوراً إليه في حد ذاته، هو كيفية خالصة، ولكن منظوراً إليه من خلال الامتداد، فإن هذه الكيفية تُصبح كمية بمعنى من المعاني، ونسميها شدة. وبذلك، فإن الإسقاط الذي نقوم به بصدد حالاتنا النفسية في المكان من أجل أن نشكل تعددية متميزة يجب أن يؤثر في هذه الحالات نفسها، وأن يقدم لها من خلال هذا الوعي المتعقل شكلاً جديداً، لا يوفره لها الإدراك الفوري. ولكن، فلنلاحظ أنه حينما نتكلم عن الزمان، فإننا نفكر في الغالب في وسط متجانس حيث تقوم وقائع شعورنا بالانتظام، وبالتقارب كما يحدث في المكان، وتصل إلى تشكيل تعددية متميزة. أوَلا يمكن للزمان الذي يُفهم بهذه الطريقة أن يمثل بالنسبة إلى تعددية حالاتنا النفسية ما تمثله الشدة بالنسبة إلى البعض منها، علامةً، رمزاً، في غاية التميز بالنسبة إلى الديمومة الحقيقية؟ سنطلب إذاً من الوعي أن ينعزل عن العالم الخارجي، ومن خلال جهد تجريدي قوي، وأن يعود مرة أخرى ليكون هو ذاته. وسنطرح عليه إذاً هذا السؤال: هل لتعددية حالاتنا الشعورية حد أدنى من التماثل مع تعددية وحدات عدد ما؟ وهل للديمومة الحقيقية أدنى علاقة مع المكان؟ أكيد، أن تحليلنا لفكرة العدد كان سيؤدي بنا إلى الشك في هذا التماثل، حتى لا نقول شيئاً آخر، لأنه إذا كان الزمان كما يتمثله الوعي المتعقّل هو في منزلة الوسط الذي تتتابع فيه بتميز حالاتنا الشعورية بطريقة تمكنها من حساب نفسها. وإذا كان من جهة أخرى تصورنا للعدد يفضي إلى القيام بتوزيع في المكان لكل ما يمكن أن يُحسب مباشرة، فمن الواجب الافتراض أن الزمان، مفهوما بمعنى وسط نُميّز ونحسب من خلاله، ليس إلا جزءاً

من المكان. وما يؤكد بداية وجهة النظر هذه، هو أننا نُعير بالضرورة للمكان الصورَ التي نصف من خلالها الإحساس الذي [يفيد] أن الشعور المتعقل له زمن وحتى تتابع: يجب إذاً أن تكون الديمومة الخالصة شيئاً آخر. ولكن هذه الأسئلة التي دفعنا أنفسنا إلى طرحها حتى من خلال تحليل التعددية المتميزة، لا يمكننا توضيحها إلا من خلال دراسة مباشرة لأفكار المكان والزمان، في سياق العلاقات التي يوطدانها في ما بينهما.

سنكون مخطئين إذا أعطينا أهمية أكبر بكثير لمسألة الواقع المطلق للمكان: قد يكون من الأَولى ربما أن نتساءل ما إذا كان المكان موجوداً أو غير موجود في المكان. وإجمالاً، فإن حواسنا تدرك كيفيات الأجسام، والمكان معها: والصعوبة الكبرى يبدو أنها كانت تكمن في توضيح ما إذا كان الممتد مظهراً من مظاهر هذه الكيفيات الفيزيائية ـ أي كيفية للكيفية ـ أو إذا كانت هذه الكيفيات ليست ممتدة من حيث الماهيّة، ويأتي المكان ليضاف إلى نفسه، ولكن هل يمكنه أن يكتفي بنفسه، وأن يستمر من دونها. في الفرضية الأولى، يتحول المكان إلى نوع من التجريد، أو لنقل بشكل أفضل إلى مستخلص. وسيُعبّر عمّا لدى بعض الإحساسات التي يقال إنها تمثيلية [المكان والمتجانس] من أشياء مشتركة في ما بينها. وفي الفرضية الثانية، سيتعلق الأمر بواقع صلب بالقدر نفسه مع هذه الإحساسات ذاتها، حتى وإن كان ذلك في سياق مختلف. إننا ندين لكَنْت (Kant) بهذه الصيغة الدقيقة لهذا التصور الأخير. فالنظرية التي يبلورها في **الجماليات المتعالية** تكمن في تزويد المكان بموجود مستقل عن محتواه. وفي الإعلان أن المكان الذي يقوم كل واحد منا بفصله واقعياً هو مفصول شرعا، ذلك أننا لا نرى في الممتد تجريداً مثل

التجريدات الآخرى. وبهذا المعنى، فإن التصور الكنْتي للمكان يختلف أقل مما كنا نتخيله عن الاعتقاد الشعبي. وبعيدا جدا عن الرغبة في زعزعة إيماننا بحقيقة المكان، فقد قام كنْت بتحديد المعنى الدقيق وقام حتى بتقديم البرهان على ذلك.

ولا يبدو، من ناحية أخرى، أن الحل المقدم من طرف كَنْت قد تم الاعتراض عليه بجدية في المرحلة التي جاءت بعده، بل إنه فرض نفسه ـ وأحياناً من دون رغبتهم ـ على معظم من قاموا بطرح المشكل بصيغة جديدة، سواء كانوا من الفطريين أو التجريبيين، فعلماء النفس متفقون من أجل إعطاء أصل كنْتي للتفسير الفطري الذي قدمه جان مولر (Jean Muller)، ولكن فرضية العلامات المحلية للوتز(*) (Lotze)، ونظرية بان (Bain)، وأكثر التفسيرات وضوحا المقدم من طرف فاندت تبدو كلها، من الوهلة الأولى، مستقلة تماماً عن **الجماليات المتعالية**. إذاً يبدو فعلاً أن مؤلفي هذه النظريات، قد نحوا جانباً مشكلة طبيعة المكان، من أجل أن يبحثوا فقط عن السيرورة التي تقوم انطلاقاً منها إحساساتنا بأخذ مكانها ليتجاور إن صح هذا القول بعضها مع البعض الآخر: ولكن، بالاستناد أيضاً إلى ما سبق، فإن هؤلاء المؤلفين ينظرون إلى الإحساسات وكأنها غير ممتدة، ويقيمون وفق أسلوب كَنْت تمييزا جذرياً ما بين المادة وتمثل شكلها. وما يمكن أن يُستخلص من أفكار لوتز وبان والمحاولة التوفيقية التي يبدو أن فاندت قد أراد القيام بها، هو أن الإحساسات التي نصل من خلالها إلى تكوين مفهوم المكان هي نفسها غير ممتدة، وهي بكل بساطة كيفية: والممتد ينتج عن

(*) رودولف هيرمان لوتز: ولد سنة 1817 وتوفي سنة 1881، كان فيلسوفا ومنطقيا من بداية مشواره العلمي، قبل أن يحصل على تكوين في الطب والبيولوجيا، وقد قادته أبحاثه الطبية إلى الاهتمام بالجوانب العلمية التي تخص علم النفس.

عملية تركيبها، مثلما ينتج الماء من تركيب غازين. والتفسيرات التجريبية أو التكوينية استعادت إذاً وإلى حدٍّ بعيد مشكل المكان انطلاقاً من النقطة المحددة التي توقف عندها كَنْت: وقد فصل كَنْت المكان عن محتواه، والتجريبيون يريدون أن يعرفوا كيف أن هذا المحتوى الذي يتم عزله عن المكان بواسطة فكرنا، سيتوصل إلى أخذ مكانه مرة ثانية. في الحقيقة، يبدو أنهم قد تجاهلوا في ما بعد نشاط الذكاء، وأنهم يميلون بوضوح إلى إيجاد الشكل الممتد لتمثلنا من خلال نوع من التحالف القائم بين الإحساسات مع بعضها البعض: فالمكان، ومن دون أن يكون مستخلصاً من الإحساسات، فإنه سينتج عن تعايشها. ولكن كيف نفسر عملية نشوء مماثلة من دون تدخل فاعل من الذهن؟ والممتد يختلف فرضياً عن غير الممتد، ولنفترض أن الامتداد ليس سوى علاقة بين حدود من الامتداد، فهل سيتوجب أيضاً أن تقام هذه العلاقة من طرف ذهن قادر على أن يخلط بذلك بين الكثير من الحدود. سنحاول عبثاً أن نستند إلى مثال التركيبات الكيميائية، حيث يبدو أن المجموع يرتدي، من تلقاء نفسه، شكلاً وكيفيات لم تعد تنتمي إلى أي من الذرات الأولية. وهذه الأشكال، والكيفيات تنشأ تحديداً من كوننا نفهم تعددية الذرات في سياق إدراك وحيد: أزيلوا الذهن الذي يقوم بهذا التركيب، وستدمرون فوراً الكيفيات، أي المظهر الذي يحضر من خلاله إلى وعينا التركيب الخاص بالأقسام الأولية. وبذلك فإن الإحساسات غير الممتدة ستظل كما هي، أي إحساسات غير ممتدة، إذا لم يُضف إليها شيء آخر. ومن أجل أن يتشكل المكان انطلاقاً من تعايشها، يجب أن يكون هناك فعل من الذهن يتضمنها جميعاً دفعة واحدة ويقارب بينها، وهذا الفعل الفريد شبيه إلى حد ما بما كان يسميه كَنْت شكلاً قبلياً للحساسية. كما لو أردنا الآن أن نقوم بوصف

خصائص هذا الفعل، فسنلاحظ أنه يكمن بشكل أساسي في الحدس أو بالأحرى في تصور خاص بوسط فارغ متجانس، لأنه ليس هناك في الغالب تعريف آخر ممكناً للمكان: وذلك ما يسمح لنا أن نميز الواحد من الآخر كثيراً من الإحساسات المتماثلة والمتزامنة: إنه إذاً مبدأ للتمييز غير ذلك الخاص بالتمييز الكيفي، ويشكل بعد ذلك واقعاً من دون كيف. هل نقول مع أنصار نظرية العلامات المحلية، أن الإحساسات المتزامنة ليست أبداً متماثلة، وأنه تبعاً لتنوع العناصر العضوية التي تؤثر فيها، لا توجد نقطتان في مساحة متجانسة تولدان على مستوى البصر واللمس الانطباع نفسه؟ سنوافق على ذلك من دون عناد، لأنه إذا كانت تؤثر فينا هاتان النقطتان بالطريقة نفسها، فلن يكون هناك أي سبب لكي نضع إحداهما على اليمين وليس على اليسار، ولكن وتحديداً لأننا نؤول بعد ذلك هذا الفارق في الكيفية بمعنى الفارق في الوضعية، يتوجب تحديداً أن تكون لدينا الفكرة واضحة بصدد وسط متجانس، بحيث تكون ذات حدود متزامنة، ومتماثلة كيفياً، حتى وإن كان بعضها يتميز من البعض الآخر. وكلما أكدنا على الفوارق في الانطباعات التي ترتسم فوق شبكية [العين] من خلال نقطتين من سطح متجانس، أوجدنا حصرياً مكاناً لنشاط الذهن الذي يُدرك في صورة تجانس ممتد سبق أن أُعطي له بوصفه لامتجانساً كمياً.

إننا نعتقد من ناحية أخرى أنه إذا كان تمثّل مكان متجانس ناتجاً من جهد خاص بالفهم، فإنه خلافاً لذلك يجب أن يكون هناك في الكيفيات نفسها التي تميز إحساسين سبباً تحتل بموجبه في المكان هذا الموضع المحدد أو ذاك. يتوجب إذاً أن نميز ما بين إدراك الممتد والتصور المتعلق بالمكان: إنهما من دون شك متضّمنان

الواحد في الآخر. ولكن كلما ارتفعنا في سلسلة الكائنات العاقلة، تجلت بكل وضوح الفكرة المستقلة المتعلقة بالمكان المتجانس. وبهذا المعنى، فإنه من المشكوك فيه أن يصل الحيوان إلى إدراك العالم الخارجي مثلنا بشكل كامل، خاصة وأنه يتمثله تماماً كما البرانية بالنسبة إلينا. لقد أشار علماء الطبيعة إلى السهولة المدهشة التي تصل من خلالها كثير من الفقريات وحتى بعض الحشرات إلى تحديد وجهتها في المكان، من منطلق أن ذلك يمثل واقعاً جديراً بالملاحظة. لقد شاهدنا حيوانات تعود تقريباً في خط مستقيم إلى موطنها الأصلي، قاطعةً، مسافة قد يصل طولها إلى مئات عديدة من الكيلومترات، [عابرة] بذلك طريقاً لم يسبق لها أن عرفته. لقد حاولنا أن نفسر هذا الإحساس بالاتجاه من خلال حاستي البصر والشم، ومنذ عهد قريب من خلال إدراك موجات مغناطيسية، تسمح للحيوان أن يحدد اتجاهه مثلما يحدث مع البوصلة. وهذا يعود بنا إلى القول إن المكان ليس متجانساً بالنسبة إلى الحيوان إلى الحد الذي هو بالنسبة إلينا، وإن التحديدات الخاصة بالمكان أو الاتجاه لا تكتسي بالنسبة إليه شكلاً هندسياً خالصاً، فكلاهما يبدوان له من خلال فرقهما البسيط، ومن خلال كيفيتهما الخاصة. وسنفهم إمكانية إدراك من هذا النوع، حينما نظن أننا نميز بأنفسنا يميننا عن يسارنا من خلال إحساس طبيعي، وأن هذين التعيينين لامتدادنا الخاص، يقدمان لنا إذاً فارقاً في الكيفية، ولذلك بالضبط نحن نفشل في تقديم تعريف لهما. والحقيقة أن الفوارق الكيفية موجودة في كل مكان في الطبيعة، ولا نعرف لماذا لا يمكن لاتجاهين ملموسين أن يكونا أيضاً واضحين في الإدراك الفوري مثلما يحدث بالنسبة إلى لونين. ولكن تصورا لوسط فارغ متجانس هو شيء رائع بطريقة مغايرة، ويبدو أنه يتطلب نوعا من رد الفعل ضد هذا اللاتجانس الذي يشكل عمق تجربتنا ذاتها. يجب علينا إذاً أن لا نقول فقط إن بعض الحيوانات لها

إحساس خاص بالاتجاه، ولكن أيضاً وبشكل خاص لأنه لدينا ملكة خاصة من أجل إدراك وتمثل فضاء من دون كيفية. وهذه الملكة ليست متعلقة بالمجرد: حتى وإن كنا نلاحظ أن التجريد يفترض تمييزات واضحة وقاطعة ونوعاً من البرانية في المفاهيم أو لرموز بعضها مقارنة مع بعضها الآخر، وسنجد أن ملكة التجريد تتضمن مسبقاً حدس وسط متجانس. ما يجب أن نقوله، هو أننا نعرف واقعين من نظام مختلف، أحدهما غير متجانس، وهو المتعلق بالكيفيات المحسوسة، والآخر متجانس وهو المكان. وهذا الأخير، وقد تمت بلورته بشكل واضح من طرف العقل الإنساني، يدفعنا حتى إلى القيام بتمييزات قاطعة، وبالعدِّ والتجريد، وربما أيضاً بالكلام.

غير أنه، إذا كان على الفضاء أن يحدد لنفسه ما هو متجانس، فإنه يبدو خلافاً لذلك أن كل وسط متجانس وغير محدد سيشكل مكاناً، لأن التجانس يكمن هنا في غياب كل كيفية، ونحن لا نرى كيف أن شكلين من التجانس يتميزان الواحد من الآخر. ومع ذلك فإننا مستعدون لتصور الزمان كوسط غير محدد، ومختلف عن المكان، ولكن متجانس مثله: والمتجانس يكتسي بذلك شكلاً مزدوجاً، بقدر ما يملأه تجاور أو تتابع. حقيقة أنه حينما نجعل من الزمن وسطاً متجانساً هناك حيث تقع في ما يبدو حالات الوعي، فنحن نمنحه لأنفسنا انطلاقاً من ذلك دفعة واحدة، وذلك ما يدفعنا إلى القول إننا نبعده عن الديمومة. وهذا التفكير البسيط يجب أن ينبهنا إلى أننا نسقط إذاً مرة ثانية وبشكل لاشعوري فوق المكان. ونتصور، من ناحية أخرى، أن الأشياء المادية، الخارجة عن بعضها البعض والخارجة عنا، تستعير هذه الخاصية المزدوجة المتعلقة بتجانس وسط يقيم فواصل في ما بينها، ويرسم لها حدودها: ولكن وقائع الوعي، حتى وإن كانت متتابعة، ويخترق بعضها البعض

الآخر، وداخل أكثرها بساطة يمكن للروح أن تتأمل ذاتها بشكل كامل. هناك ما يدعو إذاً إلى التساؤل إذا لم يكن الزمان، متصوراً في شكل وسط متجانس، مفهوما لقيطاً، ناتجاً عن تدخل فكرة المكان في مجال الوعي الخالص. وعموماً، فإنه لا يمكننا أن نقبل نهائياً بشكلين من التجانس، الزمان والشكل، من دون أن نبحث أولاً ما ليس بالإمكان اختزال أحدهما في الآخر. والحال أن البرانية هي ميزة خاصة بالأشياء التي تشغل حيزاً في المكان، بينما وقائع الوعي ليس بعضها خارجيا عن البعض الآخر بشكل أساسي، ولن تصبح كذلك إلا من خلال انتشار في الزمان، منظوراً إليه بوصفه وسطاً متجانساً. وعليه إذا ما قام شكل من الشكلين المفترضين من التجانس، الزمان والمكان، بالانحراف عن الآخر، فيمكننا أن نؤكد من الناحية القبلية أن فكرة المكان تمثل المعطى الأساسي. ولكن الفلاسفة، انطلاقاً من انخداعهم بالبساطة الظاهرية لفكرة الزمان، حاولوا اختزال هاتين الفكرتين واعتقدوا أن بإمكانهم بناء تمثّل المكان انطلاقا من تمثّل الديمومة. وبإشارتنا إلى مواطن الخلل في هذه النظرية، سنعمل على إظهار كيف أن الزمان، بما هو شكل لوسط لامحدد ومتجانس، ليس سوى شبح للمكان يضايق الوعي المتعقل.

إن المدرسة الإنجليزية تحاول في الواقع أن تُرجع علاقات الممتد إلى علاقات مركبة تقريبا من التتابع في الديمومة. وعندما نقوم بتحريك اليد، وأعيننا مغمضة، عبر السطح برمته، فإن احتكاك أصابعنا بهذا السطح وخاصة النشاط المتنوع لمفاصلنا يجعلنا نشعر بسلسلة من الإحساسات التي لا تتميز من خلال كيفياتها، والتي تمثل نوعاً من الترتيب في الزمان. والتجربة تنبهنا، من ناحية أخرى، إلى أن هذه السلسلة قابلة للانعكاس، ويمكننا من خلال جهد يحمل طبيعة مختلفة (أو كما سنقول لاحقاً بمعنى مضاد) أن نحصل من جديد، وفق ترتيب معاكس، على الإحساسات نفسها: العلاقات

المرتبطة بالوضعية في المكان ستأخذ تعريفها إذاً. إذا أمكننا قول ذلك، انطلاقاً من علاقات قابلة للانعكاس متتابعة في الديمومة إلا أن تعريفاً من هذا النوع ليس إلا دائرة مغلقة، أو إنه ليس إلا فكرة سطحية عن الديمومة على الأقل. هناك بالفعل، كما سنبين ذلك بالتفصيل في ما سيأتي، تصوران ممكنان للديمومة، واحد خال من كل مزج، والآخر تتسرب إليه خلسة فكرة المكان. إن الديمومة الخالصة كلياً تمثل الشكل الذي يأخذه تتابع حالاتنا الشعورية عندما يقوم أنانا بالاستسلام لأهوائه، وحينما يتوقف عن إجراء فصل ما بين الحالة الراهنة والحالات السابقة. وهو ليس في حاجة، من أجل تحقيق ذلك، إلى أن ينغمس كلياً في الإحساس أو الفكرة التي تمضي، لأنه إذَّاك، وعكس ذلك، سيتوقف عن الديمومة. كما أنه ليس في حاجة أيضا إلى نسيان الحالات السابقة: إذ يكفي أن لا يقوم بعد تذكره لهذه الحالات بجعلها متجاورة للحالة الراهنة مثلما يحدث بالنسبة إلى نقطة مع نقطة أخرى، بل عليه أن يقوم بجعلها تنتظم معه، مثلما يحدث عندما نتذكر نوتات لحن موسيقي، ونحن منصهرون فيه تقريبا بشكل جماعي. هل يكون بإمكاننا أن نقول إنه إذا كانت هذه النوتات تتتابع، فإننا سندركها مع ذلك بعضها من خلال البعض الآخر، بحيث يكون مجموعها قابلاً للمقارنة مع كائن حي، حيث أجزاؤه، وإن كانت متمايزة، فإنها تتداخل بالذات نتيجة تضامنها؟ والدليل على ذلك هو أننا إذا أوقفنا القياس مع التركيز أكثر مما ينبغي على نوتة من اللحن، فليس طولها المبالغ فيه، بوصفه طولا، هو الذي سينبهنا إلى خطئنا، ولكن التغير الكيفي المقدم انطلاقاً من ذلك إلى مجموع الجملة الموسيقية. ويمكننا إذاً أن ندرك التتابع من دون التمييز، وكأنه تداخل متبادل، وكتضامن، وحتى كتنظيم حميمي للعناصر، حيث كل واحد يكون ممثلاً للجميع، لا يتميز ولا ينعزل إلا من أجل فكر قادر على التجريد.

ذلك هو بأدنى شك التمثل الذي يقوم به كائن متماثل ومتغيّر في اللحظة نفسها بخصوص الديمومة، كائن ليست له أي فكرة عن المكان. ولكن ولأننا تعودنا على هذه الفكرة الأخيرة، بل ومحاصرين من طرفها، فإننا نُدخلها من دون إرادتنا في تمثلنا للتتابع الخالص، ونجاور حالاتنا الشعورية بطريقة تجعلنا ندركها بصفة متزامنة، ليس أبداً الواحد في الآخر، ولكن الواحد بجانب الآخر، وباختصار، إننا نُسقِط الزمان على المكان، ونعبِّر عن الديمومة من خلال الامتداد، والتتابع يأخذ بالنسبة إلينا شكل خط متواصل أو شكل سلسلة، حيث الأقسام تتلامس من دون أن تتداخل.

علينا أن نلاحظ أن هذه الصورة الأخيرة تتضمن الإدراك الذي لم يعد قط تتابعاً، ولكن تزامناً، من الأمام ومن الوراء، وسيكون هناك تناقض في افتراض تتابع، لم يكن إلا تتابعا فقط، والذي تم إنجازه مع ذلك في لحظة واحدة هو اللحظة نفسها. وعليه فعندما نتحدث عن نظام خاص بالتتابع في الديمومة، وعن قابلية هذا النظام للانعكاس، فهل التتابع الذي نعنيه هنا هو التتابع الخالص، ومثلما عرّفناها في ما تقدم من دون مزجها مع الامتداد، حيث التتابع يتبلور في المكان، بالطريقة التي لا نستطيع من خلالها الإحاطة دفعة واحدة بالكثير من الحدود المنفصلة والمتجاورة؟ إن الإجابة ليست مؤكدة: إذ لا يمكننا إقامة نظام بين الحدود من دون أن نميز بينها أولاً، ومن دون أن نقابل بعد ذلك الأمكنة التي تشغلها، فنحن ندركها إذاً وهي متعددة، متزامنة ومتمايزة، وبكلمة واحدة، إننا نجعلها متجاورة، وإذا أقمنا لها نظاماً في المتتابع، فلأن التتابع يصبح تزامنا، وينقذف في المكان. وباختصار، حينما يزودني تحرك أصبعي على امتداد مساحة أو خط بسلسلة من الإحساسات الكيفية المختلفة، فإنه

سيحدث شيئان لا ثالث لهما: إما أن أتصور هذه الإحساسات في الديمومة فقط، ولكنها ستتابع إذاً بطريقة لن يمكنني من خلالها، في لحظة معينة، أن أتمثل عدداً كبيراً منها بوصفها متزامنة مع أنها متمايزة، وإما أن أكشف عن نظام من التتابع، ولكن حين ذاك ستكون لدي الملكة، ليس فقط لإدراك تتابع للحدود، ولكن أيضاً لأجعلها متراصة مع بعضها بعد أن أكون قد ميزتُها. وبكلمة واحدة، لقد سبق لي أن حصلت على فكرة المكان. إن فكرة سلسلة قابلة للانعكاس في الديمومة، أو حتى ببساطة لنوع من نظام التتابع في الزمان، تتضمن إذاً هي نفسها تمثّل المكان، ولا يمكن أن تُستعمل لتحديده.

ومن أجل أن نضع هذا الحجاج في صورة أكثر دقة، فلنتصور خطاً مستقيماً، وغير محدد، وتوجد فوق هذا الخط نقطة مادية هي أ تقوم بالتحرك. لو قدّر لهذه النقطة أن تعي نفسها لأحسّت أنها تتغير، مادامت تتحرك: وستُدرك أن هناك تتابعاً؛ ولكن هل سيكتسي هذا التتابع بالنسبة إليها شكل خط؟ نعم من دون شك، بشرط أن تتمكن من الارتفاع بشكل ما إلى فوق الخط الذي تجتازه وأن تدرك بشكل متزامن كثيراً من النقاط المتجاورة: ولكن انطلاقاً من ذلك بالتحديد سيمكنها أن تشكل فكرة المكان، وستلاحظ في المكان وقوع التغيرات التي تحدث لها، ولكن ليس في الديمومة الخالصة. إننا نضع أصبعنا هنا على الخطأ الذي وقع فيه أولئك الذين يعتبرون الديمومة الخالصة شيئاً مماثلاً للمكان، ولكن من طبيعة أكثر بساطة. لقد كانوا يجدون متعة في إقامة تجاور بين الحالات النفسية، وفي أن يكوّنوا منها سلسلة أو خطاً، ولم يكونوا يتصورون القيام بإدخال فكرة المكان بالمعنى الحقيقي للكلمة في هذه العملية، ولا حتى فكرة المكان في كليته، لأن المكان وسط ذو ثلاثة أبعاد. ولكن من

الذي يرى أنه من أجل إدراك خط انطلاقا من صورة خط، يجب التموضع خارجه، والانتباه إلى الفراغ الذي يحيط به، والتفكير نتيجة لذلك في مكان من ثلاثة أبعاد؟ وإذا كانت نقطتنا الواعية أ لمّا تحصل على فكرة المكان ـ وعلينا أن نتموضع تحديداً في سياق هذه الفرضية ـ فإن تتابع الحالات التي تمر من خلالها لا يمكن أن تتخذ بالنسبة إليها شكل خط، ولكن إحساساتها ستُضاف بحيوية إلى بعضها البعض، وستنتظم في ما بينها كما يحدث بالنسبة إلى النوتات المتتابعة للحن والتي نستسلم من خلالها للهدهدة. وباختصار، فإن الديمومة الخالصة يمكنها ألا تكون سوى تتابع لتغيرات كيفية تتمازج، وتتداخل من دون حدود واضحة، ومن دون أي نزوع لأن تكشف كل واحدة عمّا بداخلها للأخرى، ومن دون أي قرابة مع العدد: قد يكون ذلك هو اللاتجانس الخالص. ولكننا لن نركز، في هذه اللحظة، على هذه النقطة: ويكفينا أننا قد بينا أنه، وبداية من اللحظة التي نمنح فيها أي شكل من اللاتجانس للديمومة، سنقوم بإدخال المكان خفية.

حقيقة أننا نحسب اللحظات المتتابعة للديمومة، والتي انطلاقاً من علاقاتها مع العدد، فإن الزمان يبدو لنا أولاً كمقدار قابل للقياس، متماثل تماماً مع المكان. ولكن يجب أن نقوم هنا بإجراء تمييز أساسي. ذلك أني أقول مثلاً إن دقيقة قد انصرمت، وأقصد من وراء ذلك أن بندولاً يتحرك كل ثانية، قد أنجز ستين ذبذبة. وإذا ما تمثّلت هذه الستين ذبذبة دفعة واحدة من خلال إدراك واحد من الذهن، فإني أستبعد افتراضياً فكرة التتابع: وأفكر، ليس في الدقات الستين المتتابعة، ولكن في الستين نقطة من خط ثابت، حيث كل واحدة ترمز، إذا جاز التعبير، إلى ذبذبة للبندول ـ وإذا أردت من جهة أخرى أن أتمثل هذه الذبذبات الستين بشكل متتابع، ولكن من

دون أن أغير شيئاً من نمط إنتاجها في المكان، سيتوجب عليّ أن أفكر في كل ذبذبة مع استبعاد ذكرى التي سبقتها، لأن المكان لم يحتفظ بأي أثر لها: ولكن انطلاقاً من ذلك بالذات سأحكم على نفسي بأن أظل في الحاضر باستمرار، وسأتوقف عن التفكير في تتابع أو ديمومة ما، إلا إذا احتفظت في الأخير، مع صورة مرفقة للذبذبة الحاضرة، بذكرى الذبذبة التي سبقتها، وسيحدث شيئان لا ثالث لهما: إما أن أجاور بين الصورتين معاً، ونعود بذلك إلى فرضيتنا الأولى، وإما أن ألاحظهما الواحدة في الأخرى، وهما تتداخلان وتنتظمان في ما بينهما مثل نوتات لحن، بطريقة تسمح بتشكيل تعددية غير متمايزة أو كيفية، من دون أدنى شبه مع العدد: سأحصل بذلك على صورة الديمومة الخالصة، ولكن سأكون أيضاً قد تخلصت نهائياً من فكرة وسط متجانس أو فكرة كمية قابلة للقياس. وبمساءلتنا بعناية للوعي، سنعرف مرة أخرى أنه يقوم بمثل هذا الإجراء في كل مرة يُحجم فيها عن تمثل الديمومة بشكل رمزي. وحينما تدعونا إلى النوم تلك الاهتزازات المنتظمة للرقاص (البندول)، فهل الصوت الأخير المسموع، أو إن آخر حركة مدركة هي التي تنتج هذا الأثر؟ من دون شك ستكون الإجابة بالنفي، لأننا لن نفهم لماذا لم ينتج الأول الأثر نفسه. وهل تتم مجاورة ذكرى تلك التي سبقت، مع آخر صوت أو آخر حركة؟ ولكن هل ستظل هذه الذكرى نفسها التي ستتجاور لاحقاً مع صوت أو حركة وحيدة، غير فعالة. يجب الإقرار إذاً أن الأصوات تتركب في ما بينها، وتمارس تأثيرها، ليس انطلاقاً من كميتها منظوراً إليها ككمية، ولكن انطلاقاً من الكيفية التي تقدمها كميتها، أي من خلال تنظيم إيقاعي لمجموعها، فهل سنفهم بطريقة مغايرة أثر تنبيه ضعيف ومتواصل؟ والإحساس إذا بقي متماثلاً مع نفسه، فسيظل ضعيفاً بشكل نهائي، وقابلاً لأن يُحتمل بشكل غير محدود. ولكن الحقيقة هي أن كل

زيادة في التنبيه تنتظم مع التنبيهات السابقة، بحيث إن المجموع يحدث لدينا أثراً [مشابهاً] لتلك الجملة الموسيقية التي ستكون دائماً على وشك الانتهاء، وتتغير من دون توقف في كليتها من خلال إضافة بعض النوتات الجديدة. وإذا كنا نؤكد أن الأمر يتعلق دائماً بالإحساس نفسه، فلأننا نفكر، لا في الإحساس نفسه، ولكن في سببه الموضوعي المحدد في المكان. وسنوظفه بدوره إذاً في المكان، عوضاً عن جسم يتبلور، وعن تغيرات تتداخل في ما بينها، وسندرك تقريباً الإحساس نفسه وهو يمتد طولاً، ويتجاور مع نفسه بشكل لا نهائي. إن الديمومة الحقيقية، أي تلك التي يدركها الوعي يجب إذاً أن توضع بين المقادير الموصوفة بالشدة، هذا إذا أمكن في المقابل أن نسمي كل أنواع الشدة مقادير؛ إنها ليست في حقيقة الأمر كمية، وبمجرد أن نحاول قياسها، فإننا نعوضها لاشعورياً بالمكان.

ولكننا نشعر بصعوبة بالغة في تمثل الديمومة في صفائها الأصلي؛ ويعود ذلك، من دون شك، إلى أننا لا ندوم وحدنا في [الزمان الحي]: الأشياء الخارجية، يبدو أنها تدوم هي الأخرى مثلنا، والزمان المتصور انطلاقاً من وجهة النظر هذه، يبدو أنه يمثل وسطاً متجانساً. ولحظات هذه الديمومة لا تبدو فقط خارجية عن بعضها البعض، كما يمكن أن يكون الجسم في المكان، ولكنها تمثل الحركة المدركة من قبل حواسنا والعلامة الملموسة إلى حد ما لديمومة متجانسة وقابلة للقياس. أكثر من ذلك، فالزمان يدخل في الصيغ الميكانيكية، في حسابات الفلكي وحتى في حسابات الفيزيائي، في شكل كمية. إننا نقيس سرعة الحركة، وهو ما يستتبع أن الزمان هو أيضاً مقدار. والتحليل نفسه الذي حاولنا القيام به، في حاجة لأن يُستكمل، لأنه إذا كانت الديمومة بمعناها الحصري لا

تقاس. فماذا تقيس إذاً ذبذبات البندول؟ يمكننا أن نسلم عند الحاجة أن الديمومة الداخلية التي يدركها الوعي تختلط مع عملية دمج وقائع الوعي بعضها في البعض الآخر، ومع الإثراء المتسلسل للأنا، ولكن الزمان الذي يُدرجه الفلكي في صيغه، والزمان الذي تقسمه ساعاتنا إلى قطع متساوية، هذا الزمان الذي نعنيه هنا، نقول إنه شيء آخر، إنه مقدار قابل للقياس، وهو في النتيجة متجانس. والحال أن الحقيقة غير ذلك، وسيمكّننا فحص دقيق من إزالة هذا الوهم الأخير.

حينما أتابع بعيني، على مينا ساعة، حركة عقرب تناظر ذبذبات بندول، فإني لا أقيس الديمومة، مثلما كنا نعتقد، بل أكتفي بحساب [اللحظات] المتزامنة، وهو ما يختلف كلياً، فخارج ذاتي في المكان ليس هناك أبداً سوى موقع واحد للعقرب أو البندول، إذ لم يتبق شيء من المواقع السابقة. وبداخل ذاتي تستمر سيرورة من التنظيم والاختراق المتبادل لوقائع الوعي التي تمثل الديمومة الحقيقية. ولكوني أدوم بهذه الطريقة فإني أتمثل ما أسميه الذبذبات السابقة للبندول، في اللحظة نفسها التي أدرك فيها الذبذبة الحالية. ولكن فلنُلغ للحظة واحدة الأنا الذي يفكر في ذبذبات البندول، وحتى موقع واحد من هذا البندول، فنتيجة لذلك لن توجد أي ديمومة. ولنُلغ من جهة أخرى، البندول وذبذباته، فلن يكون هناك وجود أبداً سوى للديمومة المتجانسة للأنا، من دون لحظات خارجة عن بعضها البعض، ومن دون علاقة مع العدد. وبذلك، فإنه وداخل أنانا، هناك تتابع من دون برانية متبادلة، وخارج الأنا هناك برانية متبادلة من دون تتابع: نقول برانية متبادلة، مادامت الذبذبات الحاضرة متمايزة جذرياً من الذبذبات السابقة التي لم يعد لها وجود، ولكن هناك غياب للتتابع، لأن التتابع يوجد فقط بالنسبة إلى متابع واع يتذكر الماضي ويقارب بين الذبذبتين أو بين رموزها في مكان ملحق. والحال أنه ما بين هذا التتابع المفتقد للبرانية وهذه البرانية الخالية من التتابع ينتج

نوع من التبادل، مماثل تقريباً لما يسميه الفيزيائيون بظاهرة التنافذ الداخلي. مثل الأطوار المتتابعة لحياتنا الواعية، المخترقة مع ذلك لبعضها البعض، والتي تتطابق كل واحدة منها مع ذبذبة بندول تكون متزامنة معها، مثلما أن هذه الذبذبات تعتبر من ناحية أخرى متمايزة بشكل واضح، بما أن الواحدة لن تكون موجودة عندما تحدث الأخرى، إننا نكتسب عادة إقامة التمييز نفسه بين اللحظات المتتابعة لحياتنا الواعية: واهتزازات الرقاص تفككها، تقريباً، إلى أجزاء خارجة عن بعضها البعض. من هنا تلك الفكرة المغلوطة الخاصة بالديمومة الداخلية المتجانسة، المماثلة للمكان، حيث تتابع اللحظات المتشابهة من دون أن تتداخل. ولكن من جهة أخرى، الذبذبات البندولية التي ليست متمايزة إلا لأن الواحدة تتلاشى حينما تظهر الأخرى، تستفيد بشكل من الأشكال من التأثير الذي مارسته كذلك على حياتنا الواعية. وبفضل الذكرى التي نظّمها وعينا لمجموعها، تصل إلى الإبقاء على وجودها، ثم تنتظم بعد ذلك: وإجمالاً، فإننا نضيف لها بعداً رابعاً خاصاً بالمكان، نسميه الزمان المتجانس، وهو الذي يسمح للحركات البندولية، وإن كانت تحدث في عين المكان، أن تتجاور بشكل لا نهائي مع نفسها. كما يحدث إذا حاولنا الآن، في سياق هذه السيرورة المعقدة جداً، أن نميّز الحدود الفاصلة بين الواقعي والخيالي، وهذا هو ما سنعثر عليه. هناك مكان واقعي لا ديمومة له، ولكن تتجلى فيه ظواهر وتختفي بشكل متزامن مع حالاتنا الشعورية. وهناك أيضاً ديمومة واقعية، تتداخل فيها اللحظات غير المتجانسة، ولكن يمكن من خلالها لكل لحظة أن تتقارب مع حالة من العالم الخارجي تكون معاصرة لها، وأن تنفصل عن باقي اللحظات نتيجة ذلك التقارب نفسه. ومن خلال مقارنة هذين الواقعين ينبثق تمثل رمزي للديمومة، مستمد من المكان. وتأخذ الديمومة كذلك شكلا وهمياً لوسط متجانس، وحلقة الوصل ما بين هذين

الحدين، المكان والديمومة، هو التزامن الذي يمكن أن نحدده انطلاقا من تقاطع الزمان مع المكان.

وبإخضاعنا مفهوم الحركة للتحليل نفسه، ذلك الذي يمثل رمزاً حياً لديمومة متجانسة ظاهرياً، سنكون مدفوعين إلى إجراء فصل من النوع نفسه. إننا نقول في الغالب إن حركة جرت في المكان، وعندما نعلن أن الحركة متجانسة وقابلة للقسمة، فإننا نفكر في المكان الذي قمنا بعبوره، وكأنه بإمكاننا أن نخلطه مع الحركة نفسها. وعليه، فحينما نفكر في ذلك أكثر، سنلاحظ أن المواقع المتتابعة للمتحرك تحتل بالفعل حيزاً في المكان، ولكن العملية التي يمر من خلالها من موقع إلى آخر، عملية تحتل الديمومة وليس لها وجود واقعي إلا بالنسبة إلى مشاهدٍ واعٍ، وهي التي تفلت من المكان. لسنا هنا بصدد **شيء**، ولكن بصدد **تقدم**: والحركة، بوصفها مروراً من نقطة إلى نقطة أخرى، هي تركيب ذهني، سيرورة نفسية، ثم شيء ليس له امتداد. لا يوجد في المكان سوى أجزاء من المكان، وانطلاقاً من أي نقطة من المكان نتفحص من خلالها المكان، فلن نحصل سوى على موقع. وإذا كان الوعي لا يدرك شيئاً آخر غير المواقع، فلأنه يتذكر المواقع المتتابعة ويقوم بتركيبها. ولكن كيف يجري تركيب من هذا النوع؟ لن يكون ذلك من خلال توظيف جديد لهذه المواقع نفسها في وسط متجانس، لأن تركيباً جديداً سيصبح ضرورياً من أجل ربط المواقع في ما بينها، وهلم جراً إلى ما لانهاية. لا يسعنا إذاً إلا أن نقر أننا هنا بصدد تركيب كيفي تقريباً، وتنظيم متدرّج لإحساساتنا المتتابعة بعضها مع البعض الآخر، ووحدة متماثلة مع جملة لحن موسيقي. تلك هي بالتحديد الفكرة التي نكوّنها عن الحركة حينما نفكر فيها من دون سواها. وحينما نستخلص بشكل من الأشكال من هذه الحركة، الحركية. سيكفي، من أجل الاقتناع، أن نفكر في ما نشعر به عندما ندرك نيزكاً ساطعاً في سياق هذه

الحركة ذات السرعة الفائقة، والفصل يحدث من تلقاء نفسه ما بين المكان الذي تم عبوره، والذي يبدو لنا في شكل خط من النار، والإحساس القابل للقسمة حتماً للحركة أو الحركية، فالحركة السريعة التي نقوم بها بعيون مغمضة ستتجلى للوعي في شكل إحساس كيفي خالص، مادمنا لم نفكر في المكان الذي قمنا بعبوره. باختصار، هناك عنصران يجب تمييزهما في الحركة، المكان الذي قمنا باجتيازه والفعل الذي نجتازه من خلاله، والمواقع المتتابعة وتركيب هذه المواقع. العنصر الأول من هذه العناصر هو كيفية متجانسة، والثاني ليس له وجود واقعي إلا في وعينا، وهو كيفما شئنا، كيفية أو شدة. ولكن هنا أيضاً تنتج ظاهرة التنافذ الداخلي، أي اختلاط ما بين الإحساس الشديد الخالص المرتبط بالحركية والتمثل الممتد للمكان الذي تم اجتيازه. من ناحية أخرى، وبالفعل، نحن نمنح للحركة القابلية للقسمة نفسها الخاصة بالمكان الذي قامت باجتيازه، متناسين أنه يمكننا بطبيعة الحال أن نقسم شيئا ما، ولكن لن يمكننا أبداً أن نقسّم فعلاَ ما، ومن جهة أخرى نحن نتعود على إسقاط هذا الفعل نفسه في المكان، على أن نضعه على امتداد الخط الذي يجتازه المتحرك، وعلى تجميده، وبكلمة واحدة: كيف لهذه العملية الخاصة بتحديد موقع **التقدم** في المكان أن لا تعود بنا إلى التأكيد أنه حتى خارج الوعي فإن الماضي يتعايش مع الحاضر! وقد انبثقت في اعتقادنا مغالطة المدرسة الإيلية، انطلاقاً من هذا الخلط ما بين الحركة والمكان الذي تم اجتيازه من طرف المتحرك، لأن الفاصل الذي يفرّق بين نقطتين قابل للقسمة بشكل لا نهائي، وإذا كانت الحركة مركبة من أجزاء مثل تلك الخاصة بالفاصل نفسه، فإن الفاصل لن يتم اجتيازه أبداً. ولكن الحقيقة هي أن كل خطوة من خطوات أخيل هي عبارة عن فعل بسيط، غير قابل للقسمة، لأنه وبعد عدد معين من الأفعال، سيكون أخيل قد سبق السلحفاة. ووهم

الإيليين ناجم عن كونهم يحددون هذه السلسلة من الأفعال غير القابلة للقسمة والفريدة انطلاقاً من المكان المتجانس الذي يفترضها ضمنياً. وبما أن هذا الفضاء يمكن تقسيمه وإعادة تركيبه بحسب أي قانون من القوانين، فإنهم يعتقدون أنه بإمكانهم أن يقوموا بإعادة تشكيل كامل لحركة أخيل، ليس أبداً من خلال خطوات أخيل، ولكن من خلال خطوات السلحفاة: إنهم يقومون في حقيقة الأمر باستبدال أخيل الذي يتسابق مع السلحفاة بسباق آخر يجري بين سلحفاة وأخرى، حيث يتم ضبط [خطوات] الواحدة على خطوات الأخرى، وسيكون محكوماً على السلحفاتين أن تقوما بخطوة من النوع نفسه أو بفعل متزامن، بطريقة لا تسمح أبداً لإحداهما باللحاق بالأخرى، فلماذا يكون بإمكان أخيل أن يسبق السلحفاة؟ لأن كل خطوة من خطوات أخيل وكل خطوة من خطوات السلحفاة هي غير قابلة للقسمة من حيث إنها حركات، وهي مقادير مختلفة بوصفها تمثل مكاناً: بشكل لا يجعل حاصل الجمع يتأخر في إعطائنا، بالنسبة إلى المسافة التي قطعها أخيل، مسافة تتجاوز مجموع المسافة التي اجتازتها السلحفاة، والسبق الذي كان لها عليه. وهذا ما لم يأخذه إطلاقا زينون (Zenon) في الحسبان عندما يعيد تشكيل حركة أخيل بحسب القانون نفسه الخاص بحركة السلحفاة، ناسياً أن المكان وحده هو المؤهل لنمط اعتباطي من التفكيك وإعادة التركيب، خالطاً بذلك بين المكان والحركة. ونحن لا نعتقد إذاً أنه من الضروري القبول حتى بعد التحليل الدقيق والعميق لمفكر من عصرنا[2]، إن الالتقاء بين متحركين يتضمن فارقاً ما بين الحركة الواقعية والحركة المُتخيلة، ما بين المكان في حد ذاته والمكان

(2) François Evellin, *Infini et quantité* (Paris: [s. n.], 1881).

القابل للقسمة بشكل لانهائي، ما بين الزمان الملموس والزمان المجرد، فلماذا اللجوء إلى فرضية ميتافيزيقية، مهما كانت بارعة، حول طبيعة المكان والزمان والحركة، بينما يقدم لنا الحدس المباشر الحركة في الديمومة، والديمومة خارج المكان؟ ليست هناك حاجة لافتراض نهاية لقابلية انقسام المكان الملموس، إذ يمكننا أن نتركه قابلاً للقسمة بشكل لانهائي، بشرط أن نقيم تمييزا بين المواقع المتزامنة للمتحركَين اللذين يتواجدان فعلا في المكان، وبين حركاتهما التي لا يمكنها أن تشغل حيزاً في المكان، بوصفهما ديمومة أكثر مما هما امتداد، ولكونهما يمثلان كيفية وليس كمية. وقياس سرعة حركة، مثلما سنلاحظ ذلك، هو مجرد رفض للتزامن، وإدراج هذه السرعة في عمليات الحساب هو استخدام لوسيلة ملائمة لتوقُّع تزامن ما. وبالتالي فإن الرياضيات ستظل في مجالها كلما اهتمت بتحديد المواقع المتزامنة لأخيل والسلحفاة في لحظة معينة، أو حينما نفترض قبلياً التقاء متحركين عند النقطة س، التقاء يمثل في حد ذاته تزامناً. ولكنها تتجاوز هذا الدور حينما تدعي إعادة تشكيل ما حدث في الفاصل ما بين تزامنين، أو على الأقل هي مدفوعة بشكل محتوم حتى إلى عدِّ التزامنات، بل مدفوعة إلى مزيد من التزامنات الجديدة التي يُفترض أن عددها المتزايد بشكل لانهائي ينبّهها إلى أننا لا نقوم بحركات بواسطة أشياء غير متحركة، ولا [نؤسس] لزمان بواسطة المكان. باختصار، ومثلما أنه ليس في الديمومة تجانس إلا بالنسبة إلى الذي لا يدوم، أي المكان، حيث تصطف التزامنات، فإن العنصر المتجانس للحركة هو أضعفها انتماء إليها، وهو المكان الذي تم اجتيازه، أي اللاحركة.

غير أنه ونتيجة لهذا السبب، فإن العلم لا يشتغل على الزمان والحركة إلا إذا أقصى منهما أولاً العنصر الأساسي والكيفي، وأقصى

من الزمان الديمومة، ومن الحركة الحركية. وهو ما سنقنع أنفسنا به من دون عناء حينما نتفحص دور الاعتبارات الخاصة بالزمان، والخاصة بالحركة والسرعة في علم الفلك والميكانيكا.

لقد أخذت مصنفات الميكانيكا على عاتقها الإعلان بأنها لن تعرف الديمومة في حد ذاتها، ولكن التساوي الموجود بين ديمومتين: «يقولون إن فاصلين من الزمن متساويان، عندما يكون جسمان متماثلان، موضوعان في ظروف متماثلة عند بداية كل فاصل من هذه الفواصل وخاضعان للأفعال نفسها وللتأثيرات المختلفة الأنواع، قد اجتازا المكان نفسه عند نهاية هذه الفواصل». وبتعبير اخر، سنقوم بتسجيل اللحظة الدقيقة حيث تنطلق الحركة، أي تزامن تغير خارجي مع إحدى حالاتنا النفسية، وسنسجل اللحظة التي تنتهي فيها الحركة، أي مزيداً من التزامن، وسنقيس في الأخير المكان الذي تم اجتيازه، وهو الشيء الوحيد الذي يعتبر بالفعل قابلاً للقياس. لا يتعلق الأمر هنا إذاً بالديمومة، ولكن فقط بالمكان والتزامن. ذلك أن الإعلان بأن ظاهرة ستحدث في لحظة من الزمان ز، معناه القول إن الوعي سيسجل في غضون ذلك عدد ز من التزامنات من نوعية معينة. ويجب أن لا تؤدي بنا ألفاظ «في غضون ذلك» إلى الوهم، لأن الفاصل في الديمومة لا يوجد إلا بالنسبة إلينا، وبسبب الاختراق المتبادل لحالاتنا الشعورية. وخارج أنفسنا لن نجد سوى المكان، ومن ثمة تزامنات، ولا يمكننا حتى أن نقول بشأنها إنها متتابعة بشكل موضوعي، مادام كل تتابع يفكّر فيه من خلال مقارنة الحاضر بالماضي، [فكرة وتزامن]، وهو ما يثبت إلى حد كبير أن فاصل الديمومة نفسه لا محل له من الإعراب بالنسبة إلى العلم، ذلك لأنه إذا كانت كل حركات الكون تحدث بشكل أسرع مرتين أو ثلاث مرات، لن يكون هناك ما يمكن تغييره لا على

مستوى صيغنا ولا على مستوى الأعداد التي نقوم بإدخالها. والوعي سيكون لديه انطباع غير قابل للتحديد وإلى حد ما كيفي بصدد هذا التغيير، ولكنه لن يتجلى خارجه، خاصة وأن عدد التزامنات نفسها تنتج أيضا في المكان. سنلاحظ في ما سيأتي أنه عندما يتنبأ علم الفلك بكسوف، على سبيل المثال، فإنه يتأهب للقيام بعملية من هذا النوع: إنه يقلص إلى أقصى حد فواصل الديمومة، والتي ليس لها اعتبار بالنسبة إلى العلم، ويدرك بذلك في وقت جد قصير - بضع ثوان على أبعد تقدير - تتابعا للتزامنات التي ستحتل عددا كبيرا من القرون بالنسبة إلى الوعي الملموس، المضطر إلى أن يعيش تلك الفواصل.

سنحصل على النتائج نفسها بتوظيفنا بشكل مباشر لمفهوم السرعة، فالميكانيكا تحصل على هذا المفهوم بواسطة سلسلة من الأفكار، هي تلك التي سنصل من دون عناء إلى جذورها التكوينية. إنها تنتج في البداية فكرة الحركة الموحدة من خلال تمثلها من جهة لمسار أ ب لمتحرك معين، ومن جهة أخرى لظاهرة فيزيائية تتكرر من دون توقف في شروط مماثلة، مثل وقوع حجرة تسقط دائماً من العلو نفسه وفي الموضع نفسه، فإذا سجلنا على مسار أ ب النقاط م، ن، ي... التي يصل إليها المتحرك في كل لحظة من اللحظات التي تلمس فيها الحجرة الأرض، بحيث تكون الفواصل أ م، م ن، ن ي... قد حازت على الاعتراف بأنها متساوية في ما بينها، سنقول إن الحركة موحدة: وسنسمي سرعة متحرك واحدة من إحدى هذه الفواصل، ويكفينا أن نتفق على تبني الظاهرة الفيزيائية كوحدة [القياس] الديمومة التي قمنا باختيارها كحد للمقارنة. إننا نعرّف إذا سرعة حركة موحدة من دون استدعاء مفاهيم أخرى باستثناء تلك الخاصة بالمكان والتزامن. تبقى الحركة المتغيّرة تلك التي عناصرها أ

، م ن، ن ي، . . . قد تم التسليم بأنها غير متساوية في ما بينها. ..ن أجل تحديد سرعة المتحرك أ في النقطة م يكفي أن نتخيل عدداً لانهائيا من المتحركات أ1، أ2، آ3...، كلها مدفوعة بحركة موحدة، حيث السرعات س1، س2، س3...، مرتبة وفق نظام تصاعدي على سبيل المثال ينسجم مع كل المقادير الممكنة. ولنتفحص إذا عبر مسار المتحرك أ، نقطتين م و م متواجدتين على طرفي النقطة م، لكن قريبا منها جدا. وفي اللحظة نفسها التي يصل فيها المتحرك إلى النقاط م، م، م، فإن المتحركات الأخرى تصل عبر مسارها الخاص إلى النقاط م1 م1 م1، م2 م2 م2،... إلخ. ويوجد بالضرورة متحركان أ هـ وأ ن لكي يكون لدينا من جهة م م ‾ م هـ م هـ ومن جهة أخرى م مً = م ن مً ن. سنوافق إذاً على القول إن سرعة المتحرك أ نحو النقطة م متضمنة ما بين س هـ وس ن. ولكن لا شيء يمنعنا من افتراض أن النقاط مَ ومً تقترب أكثر من النقطة م، فندرك أنه كان من الضروري إذاً أن نستبدل س هـ وس ن بسرعتين جديدتين س ر وس ز، واحدة أكبر من س هـ، والأخرى أقل من س ن. وكلما قمنا بتقليص الفاصلين مَ م ومً م، خفضنا أيضاً من الاختلاف ما بين سرعتي الحركات الموحدة المقابلة. غير أن الفاصلين يمكنهما أن يتقلصا حتى حدود الدرجة صفر، حيث يوجد كما هو بداهي ما بين س ر وس ز سرعة معينة س خ بحيث إن الفارق ما بين هذه السرعة وس هـ، س ر... من جهة، س ن، س ز من جهة أخرى، يمكن أن يصبح أصغر من كل كمية معطاة. وهذه النهاية المشتركة س خ هي التي سنسميها سرعة المتحرك أ نحو النقطة م. والحال أنه في هذا التحليل الخاص بالحركة المتغيرة، مثل ذلك الخاص بالحركة الموحدة، لا يتعلق الأمر سوى بالمكان بعد اجتيازه، وبالمواقع المتزامنة بعد بلوغها. لقد كنا نستند إذا إلى القول إنه إذا كانت الميكانيكا لا تأخذ من الزمان سوى التزامن، فإنها

لا تأخذ من الحركة نفسها سوى اللاحركة [السرعة والتزامن].

كان بإمكاننا توقع هذه النتيجة من خلال ملاحظة أن الميكانيكا تشتغل بالضرورة على معادلات، وبأن المعادلة الجبرية تعبر دائما عن أمر واقع. غير أنه من صميم ماهية الديمومة والحركة، مثلما تتجلى لوعينا، أن تكون سائرة من دون توقف في طريق التكوين: هل يمكن بذلك للجبر أن يترجم النتائج المكتسبة إلى بعض لحظات الديمومة وإلى المواقع التي تم أخذها من طرف متحرك معين في المكان، ولكن من دون الديمومة والحركة في حد ذاتهما. عبثا سنزيد من التزامنات والمواقع التي نتفحصها، من خلال فرضية الفواصل الصغيرة جداً، وعبثاً أيضاً سنستبدل مفهوم الفارق بذلك الخاص بالتفاضل من أجل أن نشير إلى إمكانية الزيادة غير المحدودة في عدد هذه الفواصل من الديمومة: إن الرياضيات تتموقع دائماً عند الحد الأقصى للفاصل، حتى وإن تصورته صغيراً. أما بالنسبة إلى الفاصل نفسه، وبالنسبة إلى الديمومة وإلى الحركة، فإنها ستبقى بكلمة واحدة، وبالضرورة خارج المعادلة. ذلك أن الديمومة والحركة هما بمثابة تركيب ذهني، وليسا شيئين؛ لأنه إذا كان المتحرك يشغل تباعاً نقاط خط، فليس هناك ما يجمع الحركة مع هذا الخط نفسه؛ لأنه إذا كانت في النهاية المواقع التي يحتلها المتحرك تتغير مع اللحظات المختلفة للديمومة وإذا كان يصل حتى إلى خلق لحظات متمايزة فقط من منطلق احتلاله لمواقع مختلفة، فإن الديمومة بالمعنى الضيق للكلمة ليست لها لحظة مماثلة ولا خارج بعضها عن البعض الآخر، بوصفها غير متجانسة بشكل أساسي مع نفسها، وغير متمايزة وليس لها أي شبه مع العدد.

وينتج عن هذا التحليل أن المكان وحده هو المتجانس، وأن الأشياء الواقعة في المكان تشكل تعددية متمايزة، وأن كل تعددية

. ابزة يتم الحصول عليها من خلال الانتشار في المكان. وينتج عنه ا.. ا أن لا وجود في المكان لا للديمومة ولا حتى للتتابع، بالمعنى ال ي يأخذ فيه الوعي [صورة] هذه الكلمات: كل واحدة من ال الات التي يقال إنها متتابعة للعالم الخارجي توجد منفردة، ..ددیتها ليس لها واقع إلا بالنسبة إلى وعي قادر على الاحتفاظ بها ا.لا، وعلى جعلها تتجاور بعد ذلك من خلال العمل على إظهار .ضها قياسا إلى بعضها الآخر. وإذا كان يحتفظ بها، فلأن هذه الـالات المختلفة من العالم الخارجي تفسح المجال لظهور وقائع ـورية تتداخل، وتنتظم شيئا فشيئا في ما بينها، وتربط الماضي الحاضر بتأثير من هذا التضامن نفسه. وإذا كان [الوعي] يقوم بإظهار ..ضها بالنظر إلى بعضها الآخر، فذلك لأنه من خلال التفكير بعد .الك في تمايزها الجذري (حيث يكفّ الواحد عن الوجود عندما .جلى الآخر) يدركها في شكل تعددية متمايزة، الأمر الذي يؤدي الى رصها مع بعضها في المكان حيث كل واحد كان يوجد بشكل .ستقل. والمكان المُوظف لهذا الاستعمال هو بالتحديد ما نسميه .ماناً متجانساً.

ولكن هناك استنتاج آخر ينبثق من هذا التحليل: ذلك أن تعددية ـالات الوعي، منظورا إليها في صفائها الأصلي، لا تقدم أي تشابه .ع التعددية المتميزة التي تكوّن عددا. يمكننا القول إنه يوجد هنا .عددية كيفية. وباختصار، يجب القبول بنوعين من التعددية، وبمعنيين ..مكنين لكلمة ميّز، وبتصورين أحدهما كيفي والآخر كمي للاختلاف الموجود بين الشخص ذاته والآخر. هناك تارة هذه التعددية، هذا التمييز، وهذا اللاتجانس الذي لا يحتوي على العدد إلا من حيث القوة، بحسب تعبير أرسطو: ذلك أن الوعي يُجري تمييزا كيفيا من دون أفكار مسبقة ليحسب الكيفيات أو حتى ليكثر منها؛ لا شك في

أن هناك إذا تعددية من دون كمية. وتارة أخرى، وخلافا لذلك، يتعلق الأمر بوجود تعددية للحدود التي تُحسب أو التي نظن أنها يمكن أن تُحسب؛ ولكننا نفكر إذا في إمكانية إظهار بعضها قياسا إلى بعضها الآخر؛ ونقوم بتطويرها في المكان. ومع الأسف، إننا متعودون جدا على توضيح الواحد من خلال الآخر بالنسبة إلى هذين المعنيين للكلمة نفسها [التعددية الداخلية]، حتى أن ندركهما الواحد في الآخر، ونجد صعوبة بالغة من أجل التمييز بينهما، أو على الأقل من أجل التعبير عن هذا التمييز من خلال اللغة. لذلك، فإننا نقول إن كثيراً من حالات الوعي تنتظم في ما بينها، تتداخل، وتغتني أكثر فأكثر، ويمكن أن تعطي بذلك، لأنا جاهل بالمكان الإحساس بالديمومة الخالصة؛ ولكن في ما مضى، من أجل استعمال كلمة «كثيراً»، قمنا بعزل هذه الحالات عن بعضها البعض، وقمنا بإظهارها بعضها بالنظر إلى بعضها الآخر، بكلمة واحدة، بمجاورتها. ونحن نخون بذلك، حتى من خلال التعبير الذي كنا مضطرين إلى استعماله، تلك العادة الشديدة الرسوخ التي تكمن في تطوير الزمان داخل المكان. وانطلاقاً من صورة هذا التطوير الذي بمجرد أن يتحقق نقوم بعملية استعارة ضرورية لألفاظ موجهة لإعادة حالة من النفس لم يتسن لها أن تنجزها: وهذه الألفاظ هي إذا ملطخة بنقيصة أصلية، وهي تمثّل لتعددية لا تربطها علاقة مع العدد أو المكان، فهي وإن كانت واضحة بالنسبة إلى فكر يستبطن ذاته ويمارس التجريد، فإنه لا يمكن ترجمتها إلى لغة الحس المشترك. ومع ذلك لا يمكننا تكوين فكرة التعددية المتميزة حتى، من دون أن نأخذ في الحسبان بشكل متواز ما سمّيناه بتعددية كيفية. وعندما نحسب بشكل صريح وحدات من خلال رصّها في المكان، أليس حقيقيا أنه الى جانب عملية الجمع هذه التي ترتسم حدودها المتماثلة فوق رقعة متجانسة، تتواصل في أعماق النفس، عملية تنظيم هذه الوحدات

.نهما مع البعض الآخر، سيرورة في منتهى الحيوية، متشابهة إلى د بعيد مع تمثل كيفي خالص مثل ذلك الذي يمكن أن نجده لدى .دان رقيق بصدد أعداد متزايدة من ضربات المطرقة؟ وبهذا المعنى، يمكن تقريبا أن نقول إن الأعداد الخاصة بالاستعمال اليومي .لك كل واحدة رديفها الانفعالي. إن التجار يعرفون ذلك جيداً، .بدل الإشارة إلى أسعار شيء ما من خلال جبر رقم الفرنكات، .انهم يضعون الرقم الأصغر منه مباشرة، ليتخلصوا بعد ذلك من اضافة عدد كاف من السنتيمات. وباختصار، فإن السيرورة التي .حسب من خلالها الوحدات ونكوّن انطلاقا منها تعددية متميزة جلى عبر مظهرين: من جهة نحن نفترض أنها متماثلة، وهو ما لا .كن القبول به إلا إذا اصطفت هذه الوحدات في وسط متجانس؛ لكن من جهة أخرى فإن الوحدة الثالثة على سبيل المثال، ومن خلال إضافتها إلى السابقتين، تعدّل طبيعة ومظهر، وربما إيقاع المجموع: ومن دون هذا التداخل المتبادل وهذا التقدم الكيفي إلى حد ما، لما كان بالإمكان إجراء عملية الجمع. لذلك، فإنه وبفضل الكيفية والكمية يمكننا أن نكوّن فكرة تخص كيفية من دون كمية.

ويصبح واضحا وفقا لما سبق أن - خارج كل تمثل رمزي - الزمان لن يأخذ أبدا بالنسبة إلى وعينا مظهر وسط متجانس، أو حد تتابع .سهم في إظهار البعض بالنظر إلى البعض الآخر. ولكننا نصل بشكل .لبيعي إلى هذا التمثّل الرمزي فقط من منطلق أنه، وضمن سلسلة من الحدود المتماثلة، فإن كل حد يأخذ بالنسبة إلى وعينا مظهراً مزدوجا: أحدهم متماثل دائما مع نفسه، مادمنا نفكر في هوية الشيء الخارجي، والآخر من طبيعة خاصة، لأن جمع هذا الحد يؤدي إلى بروز تنظيم جديد للمجموع. من هنا يمكننا أن ندرج في المكان، في شكل تعددية عددية، ما سبق أن سمّيناه تعددية كيفية، وأن نعتبر أن

الواحدة مماثلة للأخرى. والحال آن هذه السيرورة المزدوجة لن تتجسد في آي مكان بمثل هذه السهولة إلا في سياق ادراك الظاهرة الخارجية، غير المعروفة بوصفها كذلك، والتي تأخذ بالنسبة إلينا شكل الحركة. وهنا لدينا بالفعل سلسلة من الحدود المتماثلة في ما بينها، مادام الأمر يتعلق دائما بالمتحرك نفسه، ولكن من جهة أخرى فإن التركيب الذي تم إجراؤه من قبل وعينا ما بين الموقع الحالي وما تسميه ذاكرتنا بالمواقع السابقة يجعل هذه الصور تتداخل [الديمومة الواقعية]، وتتكامل ويتمّم بعضها البعض الآخر. وعليه فإنه ومن خلال وساطة الحركة بشكل خاص تأخذ الديمومة شكل وسط متجانس، وينقذف الزمان في المكان. ولكن وفي غياب الحركة، فإن كل تكرار لظاهرة خارجية محددة بشكل جيد يمكن أن يكون قد اقترح على الوعي نمط التمثل نفسه. وبذلك فإننا عندما نستمع إلى سلسلة من ضربات المطرقة، فإن الأصوات تشكل لحناً غير مرئي بوصفها إحساسات خالصة، وتسهم أيضاً في حدوث ما سمّيناه تقدماً حيوياً: ولكن لكوننا نعرف أن السبب الموضوعي نفسه يمارس تأثيره، فإننا نجزّئ هذا التقدم إلى أطوار نعتبرها بذلك وكأنها متماثلة. وهذه التعددية في الحدود المتماثلة لم يعد بالإمكان إدراكها إلا من خلال انتشار في المكان، سنصل أيضا وبالضرورة إلى فكرة زمان متجانس، بوصفه صورة رمزية للديمومة الواقعية. وبكلمة واحدة، فإن الأنا يلامس العالم الخارجي انطلاقا من سطحه، وإحساساتنا المتتابعة، برغم أنها تمتزج مع بعضها البعض، تحافظ على نوع من البرانية المتبادلة التي تميز موضوعيا الأسباب، ولذلك فإن حياتنا النفسية السطحية تحدث في وسط متجانس من دون أن يكلّفنا هذا النمط من التمثل جهدا كبيرا. ولكن الخاصية الرمزية لهذا التمثل تصبح شيئا فشيئا مؤثرة كلما تقدمنا أكثر في أعماق الوعي: والأنا الداخلي، ذلك الذي يحس وينفعل، ذلك

الذي يداول ويقرر، يشكل قوة تتداخل فيها بشكل حميمي الحالات والتغيرات، ويحدث لها تحوّل عميق بمجرد أن نفرق بعضها عن البعض الآخر من أجل انتشارها في المكان. ولكن وبما أن هذا الأنا الأكثر عمقا لا يشكل إلا شخصا واحدا هو الشخص عينه مع الأنا السطحي، فهو يبدو لنا بالضرورة أنه يدوم بالطريقة نفسها. وبما أن التمثل الثابت لظاهرة موضوعية متماثلة ومتكررة تجزئ حياتنا النفسية السطحية إلى أجزاء خارجية عن بعضها البعض، فإن اللحظات المحددة بهذه الطريقة تقوم هي الأخرى بتحديد قطع متميزة في سياق التقدم الحيوي وغير القابل للقسمة لحالاتنا الشعورية الأكثر خصوصية. هكذا ترتد، وهكذا تنتشر حتى إلى أعماق الوعي هذه البرانية المتبادلة التي يوفرها للأشياء المادية تجاورها في المكان المتجانس: وخطوة خطوة فإن إحساساتنا ينفصل بعضها عن البعض الآخر مثل الأسباب الخارجية التي كانت تسهم في وجودها، العواطف أو الأفكار مثل الإحساسات التي هي معاصرة لها. الشيء الذي يؤكد بشكل واضح أن تصورنا العادي للديمومة يرتبط بظهور تدريجي للمكان في مجال الوعي الخالص، لأنه من أجل أن ننزع عن الأنا ملكة إدراك زمان متجانس، فإنه يكفي أن نفصل عنه هذا الغلاف السطحي جدا للوقائع النفسية الذي يستعمله كآلية للضبط. والحلم يضعنا بالتحديد ضمن هذه الشروط، لأن النوم بتخفيضه لنشاط الوظائف العضوية، فإنه يعدل بشكل خاص محيط التواصل ما بين الأنا والأشياء الخارجية. وإذا فلن نقيس أبدا الديمومة، ولكننا سنحسها. ومن الكمية تعود إلى حالة الكيفية، والتقويم الرياضي للزمن المنصرم لم يعد يجري، ولكنه يترك مكانه لغريزة غامضة، قادرة مثل كل الغرائز على ارتكاب أخطاء بذيئة، وأيضا على أن تتصرف أحيانا بدقة عجيبة. ولكن إلى جانب حالة اليقظة، يجب على التجربة اليومية أن تجعلنا نميز بين

الديمومة ـ الكيفية، تلك التي يصل إليها الوعي مباشرة، تلك التي من المحتمل أن الحيوان يدركها، وبين الزمان المادي تقريبا، فالزمان أصبح كمية من خلال تطور في المكان. وفي اللحظة التي أكتب فيها هذه السطور، يدق جرس ساعة مجاورة، ولكن أذني المنشغلة لم تدرك ذلك إلا بعد قيام عدة دقات بإسماع نفسها، وبالتالي فإنني لم أحسبها. ولكن رغم ذلك يكفيني أن أقوم بجهد خاص بالانتباه الاسترجاعي من أجل أن أجمع حاصل الدقات الأربع التي سبق أن رنّت، وأن أضيفها لتلك التي أسمعها. إذاً، وفي اللحظة التي أتوغل فيها إلى داخل أعماقي، أتساءل وبدقة عمّا حدث، سأدرك أن الأصوات الأربعة الأولى قد دقت مسامع أذني بل وحركت وعيي. ولكن الإحساسات التي أنتجتها كل دقّة من تلك الدقات، وبدل أن تتجاور فقد امتزجت بعضها في البعض الآخر، بطريقة تزيّن المجموع بمظهر خاص، وبطريقة تسمح بأن نجعل منها جملة موسيقية. ومن أجل أن أقيّم بشكل استرجاعي عدد رنات الساعة، حاولت أن أعيد تشكيل هذه الجملة من خلال الفكر، حيث قامت مخيلتي بضرب الرنة الأولى ثم الثانية والثالثة، وبقدر ما لم تصل إلى العدد الحقيقي أربعة، فإن الحساسية التي تمت مراجعتها، أجابت أن الأثر الكلي اختلف كيفيا. لقد لاحظت الحساسية إذاً على طريقتها تتابع دقات الرنات الأربع، ولكن بطريقة أخرى غير الجمع، ومن دون أن تستدعي صورة تجاور لحدود مغايرة. وباختصار، فإن عدد دقات الرنات تم إدراكها ككيفية، وليس ككمية. والديمومة تأتي بذلك إلى الوعي المباشر، وتحتفظ بهذا الشكل مادامت لم تتخل عن المكان لمصلحة تمثل رمزي، مأخوذ من الامتداد. ولنميز إذا، من أجل أن نستنتج، بين شكلين من التعددية، بين تقويمين مختلفين جداً للديمومة، بين مظهرين من الحياة الواعية. وتحت الديمومة المتجانسة، بوصفها الرمز الممتد

المديمومة الحقيقية، سيمكن لعلم نفس فطن أن يتبيّن ديمومة تداخل لحظاتها غير المتجانسة، وتحت التعددية العددية للحالات الواعية تعددية كيفية، وتحت أناي بحالاته المحددة جدا، أنا حيث تضمن التتابع اندماجاً وتنظيماً. ولكننا نكتفي في الغالب بالأول، أي بطيف الأنا مقذوفاً به في المكان المتجانس. والوعي المتضايق من نهم رغبة التمييز، يعوض الواقع بالرمز، حيث لا يدرك الواقع الا من خلال الرمز. مثلما أن الأنا المنكسر إلى هذا الحد، بل المنقسم كذلك، يكون أكثر استعداداً وبشكل لانهائي لتقبل شروط الحياة الاجتماعية عموما وشروط اللغة بشكل خاص، إن هذا [الوعي] يفضل [الرمز]، ويغيب عن نظره شيئا فشيئا الأنا الأساسي.

ومن أجل العثور مرة أخرى على هذا الأنا الأساسي، مثلما يدركه وعي غير متبدّل، فإن مجهودا تحليليا جادا سيكون ضروريا، سيمكننا من خلاله أن نعزل الوقائع النفسية الداخلية التي تعيش من خلال صورتها المنكسرة بداية، ثم المتصلبة بعد ذلك في الفضاء المتجانس. وبتعبير آخر فإن إدراكاتنا من إحساسات وعواطف وأفكار تتجلى من خلال مظهر مزدوج: أحد وجهيه واضح، دقيق، ولكن غير شخصي، والآخر غامض، ومتحرك بشكل لانهائي، ولا يمكن التعبير عنه، لأن اللغة لن يمكنها الإمساك به من دون أن تلغي حركته، ولا أن تكيّفه وفق صورتها الساذجة من دون أن تجعله يسقط في المجال المشترك. وإذا وصلنا إلى تمييز شكلين من التعددية، وشكلين من الديمومة، فإنه من البداهي أن كل واقعة من وقائع الوعي مأخوذة على حدة، يجب أن تتحلى بمظهر مختلف وفق اعتبارنا لها ضمن تعددية متميزة أو ضمن تعددية غامضة، في الزمان ـ الكيفي حيث يتجلى، أو في الزمان ـ الكمي حيث ينقذف.

حينما أتجول على سبيل المثال، لأول مرة في مدينة حيث

سأقضي أياماً، فإن الأشياء التي تحيط بي تولد لدي في اللحظة نفسها انطباعاً موجهاً لكي يدوم، وانطباعا سيتغير من دون توقف. كل يوم سأشاهد المنازل نفسها، وبما أنني أعرف أنها الأشياء نفسها، فإنني أشير إليها باستمرار بالاسم نفسه، وأتخيل أيضاً أنها تبدو لي دائماً بالطريقة نفسها. ومع ذلك فإذا استندت بعد مرور وقت طويل إلى حد ما على الانطباع الذي كنت أشعر به خلال السنوات الأولى، سأندهش من التغير المنفرد غير القابل للتفسير، وتحديداً غير القابل للتعبير الذي تحقق بداخله. يبدو أن هذه الأشياء، أي الأشياء المدركة من طرفي بشكل مستمر والتي تتضارب في ذهني من دون توقف، انتهت إلى أن استعارت مني شيئا من وجودي الواعي؛ عاشت مثلي، وسهرت مثلي. لا يتعلق الأمر هنا بوهم خالص، لأن انطباع اليوم كان متماثلا بشكل كامل مع انطباع البارحة، فأي فارق يكمن بين الإدراك والتعرف، بين التعلم والتذكر؟ لماذا يغيب هذا الفارق عن انتباه الكثيرين. إننا لا ندرك ذلك إلا نادرا إلا إذا تم تنبهنا، وسألنا أنفسنا إذا بدقة. والسبب هو أن حياتنا الخارجية وتقريبا الاجتماعية لها أهمية عملية أكبر بالنسبة إلينا أكثر من وجودنا الداخلي والفردي. إننا ننساق غريزيا نحو تثبيت انطباعاتنا، من أجل أن نعبر عنها باللغة. من هنا تنتج هذه الحالة التي تجعلنا نخلط حتى الإحساس الذي هو في صيرورة دائمة، مع موضوعه الخارجي الدائم، وخاصة مع الكلمة التي تعبر عن هذا الموضوع. مثلما أن الديمومة الهاربة من أنانا تثبّت نفسها من خلال انقذافها في المكان المتجانس، وبذلك فإن انطباعاتنا التي تتغير من دون توقف، تلتف حول الموضوع الخارجي الذي هو سببها، وتتبنى الحدود الدقيقة واللاحركة.

إن إحساساتنا البسيطة، منظورا إليها في حالتها الطبيعية، تقدم

ا ا أيضاً كثافة أقل. تلك النكهة وتلك الرائحة أعجبتاني حينما كنت . ميراً، وتنفراني اليوم. ومع ذلك فأنا أعطي دائما الاسم نفسه ال حساس الذي شعرت به، وأتحدث وكأن الرائحة والنكهة لكونهما ،بيتا متماثلتين، فإن أذواقي هي وحدها التي تغيرت. إني أثبّت إذاً هذا الإحساس باستمرار، وعندما تكتسب حركيته هذا المستوى من البداهة إلى الحد الذي يصبح من المستحيل تجاهله، فإني أستخلص هذه الحركية من أجل أن أعطي لها اسماً آخر وأثبّتها بدورها في كل مذاق. ولكن في الواقع ليس هناك لا إحساس مماثل، ولا مذاق متعدد، لأن الإحساس والمذاق يبدوان لي كأشياء بمجرد أن أقوم بعزلهما وأن أقوم بتسميتهما، ليس هناك مطلقا في الروح الإنسانية سوى حالات تقدم. وما يجب أن يقال هو أن كل إحساس يتغير من خلال تكرره، وأنه إذا كان لا يبدو لي أنه يتغير بين عشية وضحاها، فلأنني أدركه الآن من خلال الموضوع الذي هو سببه، ومن خلال الكلمة التي تترجمه. وهذا التأثير الذي تمارسه اللغة على الإحساس هو أكثر عمقا مما كنا نظنه في العادة، إذ لا تكتفي اللغة بجعلنا نعتقد أن إحساساتنا لا تتغير، ولكنها تخدعنا أحيانا بصدد خاصية الإحساس الذي عايشناه. وبذلك فعندما آكل طعاما مشهورا بلذته، فإن الاسم الذي يحمله، والمتضخم بسبب الاستحسان الذي يمنحه إياه، يتوسط ما بين إحساسي وشعوري؛ سيمكنني أن أعتقد أن النكهة تعجبني، بينما نجد جهدا خفيفاً من الانتباه سيؤكد لنا عكس ذلك. وباختصار، فإن الكلمة ذات الحدود القاطعة جداً، والكلمة العنيفة التي تخزّن ما هو ثابت ومشترك ومن ثمة ما هو لا شخصي في الانطباعات الإنسانية، وتهيمن أو على الأقل تغلّف الانطباعات المرهفة والعابرة لوعينا الفردي. ومن أجل أن نقاوم بأسلحة متكافئة، فإن تلك الإحساسات يجب أن تعبر بكلمات دقيقة، ولكن هذه الكلمات، وبمجرد تكوّنها، سترتد على الإحساس الذي

أوجدها، فهي وإن ابتكرت لتشهد بأن الإحساس غير ثابت، فإنها ستفرض عليه ثباتها الخاص.

وهذه الهيمنة التي يمارسها الوعي المباشر ليست بمستوى هذا التأثير في أي مكان أكثر مما هي عليه في سياق ظواهر العاطفة. حب جارف، كآبة عميقة تجتاح روحنا: إنها آلاف العناصر التي تتمازج وتتداخل، من دون حدود دقيقة، من دون أدنى حد من النزوع إلى إظهار بعضها بالمقارنة مع البعض الآخر، وهذا هو ثمن فرادتها. وقد سبق لها أن تشوهت حينما كشفنا في كتلتها الغامضة عن تعددية عددية: كيف سيكون عليه الأمر حينما سنستعملها، وهي منعزلة عن بعضها البعض، في هذا المكان المتجانس الذي سوف نسميه الآن، كما سيحلو لنا، زمانا أو مكانا؟ [مظهري الأنا] منذ لحظات كل واحدة منها كانت تستعير تشكيلات غير محدودة من الألوان في الوسط الذي كانت تتموقع فيه: وها هي الآن تفقد لونها، وعلى أهبة الاستعداد من أجل الحصول على اسم. والعاطفة نفسها كائن يحيا، يتطور، ويتغير نتيجة لذلك من دون توقف، وإلا فلن نفهم بأنه يقودنا شيئا فشيئا نحو قرار: وقرارنا سيكون قد اتُّخذ بشكل مباشر. وهي تحيا لأن الديمومة التي تتطور فيها هي ديمومة تتداخل لحظاتها: وبعزلنا لهذه اللحظات عن بعضها البعض، وبنشر الزمان في المكان، نكون قد جعلنا هذه العاطفة تفقد لونها ونشاطها. وها نحن إذاً في حضرة طيف أنفسنا: ونعتقد أننا قمنا بتحليل عاطفتنا، والحال أننا في الواقع أحللنا محلها تجاوراً للحالات الداخلية، قابلة لأن تُترجم في كلمات، والتي يشكل كل واحد منها العنصر المشترك، وفي النتيجة البقايا اللاشخصية، للانطباعات التي تم الشعور بها في حالة معطاة من طرف المجتمع برمته. ولذلك سنفكر في هذه الحالات وسنطبق عليها منطقنا البسيط: وبعد أن جعلنا منها

أنواعاً فقط لكوننا نعزلها عن بعضها البعض، فإننا نكون بذلك قد قمنا بتحضيرها لتكون صالحة لإجراء استنباط في المستقبل، إلا إذا أظهر لنا الآن أحد الروائيين الجسورين الذي يمزق الوشاح المنسوج بعناية للأنا الاتفاقي، أن هناك لا معقولية أساسية تحت هذا المنطق المزعوم، وأن هناك تداخلاً لانهائياً لألف انطباع مختلف سبق له أن توقف عن الوجود في اللحظة التي نقوم بتسميتها، وذلك تحت هذا التجاور للحالات البسيطة، إننا نثني عليه لكونه عرفنا أكثر مما نعرف أنفسنا. إلا أن الأمر ليس كذلك، ولأجل ذلك بالذات فهو ينشر عاطفتنا في زمان متجانس ويعبر عن عناصرها بواسطة الكلمات، ولا يقدم لنا هو الآخر سوى طيفها: إلا أنه نظّم هذا الطيف بطريقة تجعلنا نرتاب في الطبيعة الخارقة واللامنطقية للشيء الذي يقذفها؛ لقد دعانا إلى التفكير بأن وضع في التجلي الخارجي شيئا من هذا التناقض، ومن هذا التداخل المتبادل الذي يشكل الماهية نفسها العناصر المعبّر عنها. وبتشجيع منه، فقد استبعدنا للحظة الحجاب الذي نضعه بيننا وبين وعينا. لقد وضعنا في حضرة أنفسنا.

سنشعر بمفاجأة من النوع نفسه، إذا حاولنا، بعد كسرنا لقيود اللغة، أن نمسك بأفكارنا نفسها في حالتها الطبيعية، بالشكل الذي [illegible]ل شعورنا يدركها، بعد تحرره من تسلط المكان. وهذا التفكيك [illegible]اصر المكونة للفكرة الذي يؤدي إلى التجريد، هو ملائم جدا من [illegible] أن نمررها في الحياة العادية وحتى في النقاشات الفلسفية. ولكن [illegible] نتصور أن العناصر التي تم تفكيكها هي التي تدخل بالتحديد [illegible]سيج الفكرة الملموسة، وعندما نعوّض تداخل الحدود الواقعية [illegible] تجاور بين رموزها، فإننا ندعي إعادة تشكيل الديمومة بواسطة [illegible]ان، ونسقط حتما في أخطاء المذهب الترابطي. لن نركز على [illegible] النقطة الأخيرة التي ستكون موضوع فحص معمق في الفصل

التالي. قد يكفينا أن نقول إن الحماس العفوي الذي نُبلور من خلاله مواقفنا بصدد بعض المسائل يؤكد بشكل كاف أن عقلنا له غرائزه الخاصة: وكيف يمكننا أن نتمثل هذه الغرائز إذا لم يكن ذلك من خلال حيوية مشتركة بين كل أفكارنا، أي من خلال تداخلها المتبادل؟ إن الآراء التي نتحمس لها بشكل أكبر هي تلك التي يمكننا أن نعرضها بصعوبة، وحتى الأسباب التي نبررها انطلاقاً منها قليلا ما تكون هي تلك التي دفعتنا إلى تبنيها، فنحن تبنيناها بمعنى من المعاني، من دون سبب، لأن ما يحدد ثمنها في أعيننا هو أن فوارقها البسيطة تستجيب إلى التلوين المشترك لكل أفكارنا الأخرى، لأننا شاهدنا من أول وهلة شيئاً من أنفسنا. أوَلا تأخذ أيضا في ذهننا الشكل المبتذل الذي ستكسو نفسها به بمجرد أن نقوم بإخراجها من أجل أن نعبّر عنها بواسطة الكلمات، حتى وإن كانت تحمل في أذهان أخرى الاسم نفسه، فإنها لا تمثل أبداً الشيء نفسه. وفي حقيقة الأمر كل واحدة منها تعيش بالطريقة نفسها التي تعيش بها الخلية في الجسم، وكل ما يعدل من الحالة العامة للأنا يعدلها هي نفسها. ولكن بينما الخلية تحتل نقطة محددة من الجسم، فإن الفكرة التي تكون حقيقة فكرتنا تملأ أنانا بشكل كامل. ولا تكترث من ناحية أخرى لكون كل أفكارنا تندمج بذلك في كتلة حالاتنا النفسية. وكثير منها يطفو فوق السطح، مثل أوراق ميتة فوق حوض ماء. إننا نقصد بذلك أن فكرنا حينما يتأملها يجدها دائما في نوع من اللاحركة، وكأنها تعتبر خارجية عنه. والأفكار التي نحصل عليها جاهزة هي من هذا العدد، وهي تظل بداخلنا من دون أن تندمج مع مادتنا، ولا أيضاً مع الأفكار التي أغفلنا رعايتها، والتي جفت بسبب الإهمال. وإذا حدث أنه كلما ابتعدنا عن الطبقات العميقة للأنا، اتجهت حالاتنا الشعورية شيئا فشيئا نحو أخذ شكل تعددية عددية ونحو الانتشار في مكان متجانس، ويعود ذلك بالتحديد إلى أن هذه

الحالات الشعورية تصيب طبيعة هامدة بشكل مستمر، كما تصيب شكلا يبتعد شيئا فشيئا عمّا هو شخصي. ويجب أن لا نندهش إذا كانت هذه وحدها من الأفكار التي نمتلكها بشكل أقل هي التي يتم التعبير عنها بطريقة ملائمة بواسطة الكلمات: وهذه وحدها، كما سنرى ذلك، هي التي تنطبق عليها النظرية الترابطية. فلكونها خارجة عن بعضها البعض، فإنها تقيم في ما بينها علاقات حيث الطبيعة الحميمية لكل واحدة منها لا دخل لها في الموضوع، وهي علاقات يمكن ترتيبها: سنقول إذا إنها تتشارك من خلال التجاور، أو من خلال سبب من الأسباب المنطقية. ولكن إذا قمنا بالحفر تحت سطح الالتقاء ما بين الأنا والأشياء الخارجية، سنتوغل في أعماق العقل المنظم والحي، فإننا سنشاهد التناضد أو بالأحرى الانصهار الداخلي للكثير من الأفكار التي وبمجرد تفككها، فإنها تبدو وكأنها تلغي نفسها في شكل ألفاظ متناقضة منطقياً. والأحلام الأكثر غرابة، حيث تقوم صورتان بالالتحاف وتقدم لنا في اللحظة نفسها شخصين مختلفين، لا يشكلان رغم ذلك إلا شخصاً واحداً، وتقدم لنا فكرة ضعيفة عن تنافذ مفاهيمنا في حالة اليقظة. إن مخيلة الحالم المعزولة عن العالم الخارجي، تُستنسخ فوق صور بسيطة وتحاكي بطريقتها العمل الذي يتواصل من دون توقف على أفكار في الجهات الأكثر عمقاً في الحياة الفكرية.

وبذلك يتم التحقق والاستجلاء انطلاقاً من دراسة أكثر عمقاً الموقائع الداخلية، المبدأ الذي نعلن عنه منذ البداية: إن الحياة الواعية تتجلى من خلال مظهر مزدوج، بحسب إدراكنا لها مباشرة أو عبر عملية انكسار تتم من خلال المكان. فحالات الوعي العميق منظوراً اليها في حد ذاتها، ليس لها أي علاقة مع الكمية، إنها كيفية خالصة ، تختلط إلى الحد الذي لا يمكننا أن نقول إنها تمثل شيئا واحدا أو

عدة آشياء، ولا حتى لأن نفحصها انطلاقا من وجهة النظر هذه من دون أن نفسدها حالاً. والديمومة التي توجدها وفقا لذلك هي الديمومة التي لا تشكل فيها اللحظات تعددية عددية: ووصف هذه اللحظات من خلال القول إن بعضها يتعدى على البعض الآخر، سيكون أيضاً بمثابة تمييز لها. لو قدّر لكل واحد منا أن يعيش حياة فردية خالصة، ولو لم يكن هناك وجود لا للمجتمع ولا للغة، هل سيكون ممكناً لوعينا أن يمسك من خلال هذا الشكل غير المتميز على سلسلة الحالات الداخلية؟ ليس تماما، ومن دون أدنى شك، لأننا سنحتفظ بفكرة مكان متجانس، حيث الأشياء يتمايز بعضها عن البعض الآخر بشكل واضح، وأنه من الملائم جداً أن نرص في وسط كهذا ـ حتى نقوم بحلّها بألفاظ أكثر بساطة ـ الحالات إلى حد ما الغامضة التي تُلفت من الوهلة الأولى نظر الوعي. ولكن علينا أن نلاحظ ذلك جيدا أيضا، فالحدس الخاص بالمكان المتجانس هو توجه مسبق نحو الحياة الاجتماعية. والحيوان لا يتمثل على الأرجح مثلنا، وخارج إحساساته، عالما خارجيا متميزا منه بشكل جيد، أي عالماً يكون بمثابة ملكية مشتركة بالنسبة إلى كل الكائنات الواعية. والتوجه الذي نتصور من خلاله بوضوح هذه البرانية المتعلقة بالأشياء وهذا التجانس الذي يخص وسطها هو نفسه الذي يدفعنا إلى التكلم وإلى العيش المشترك. ولكن وبقدر ما تتحقق بشكل كامل شروط الحياة الاجتماعية، وبقدر ما يتسارع أيضا وباستمرار التيار الذي يحمل حالاتنا الشعورية من الداخل نحو الخارج: ورويداً رويداً تتحول هذه الحالات إلى مواضيع أو إلى أشياء، ولا تنفصل فقط عن بعضها البعض، ولكن عنا كذلك. ولن ندركها إذاً أبداً إلا في الوسط المتجانس حيث قمنا بتجميد صورتها من خلال الكلمة التي تعيرها لونها المبتذل. وبذلك يتشكل آنا ثان يغطي الأول، آنا يكون وجوده في لحظات متمايزة، وفيه تنفصل الحالات عن بعضها البعض وتعبر

،، نفسها، من دون عناء من خلال كلمات. ويجب أن لا يلومنا
ا د هنا على تقسيمنا للشخص، وعلى القيام بإدراج تحت شكل آخر
اا عددية العددية التي أقصيناها في البداية. إنه الأنا نفسه الذي يدرك
الات متمايزة، والذي من خلال تثبيته انتباهه أكثر بعد ذلك،
شاهد هذه الحالات وهي تمتزج في ما بينها وكأنها إبرٌ من ثلج في
ا صال ممتد مع اليد، وفي الحقيقة أنه ومن أجل اشتغال أفضل
الغة، فإن من مصلحتها أن لا تعيد نشر الغموض هناك حيث يسود
اا نظام، وأن لا تعكّر هذا الترتيب البارع للحالات اللاشخصية بشكل
،، الأشكال الذي توقفت من خلاله عن تشكيل «إمبراطورية داخل
امبراطورية». إن حياة داخلية ذات لحظات متميزة بشكل جيد، وذات
الات مميزة بوضوح، ستستجيب بشكل أفضل لمتطلبات الحياة
الاجتماعية. ويمكن حتى لعلم نفس سطحي أن يكتفي بتحديدها من
.ون أن يسقط لأجل ذلك في الخطأ، وبشرط أن يحصر نفسه مع
.لك في دراسة الوقائع بمجرد وقوعها، وأن يهمل نمط تكوينها.
، لكن إذا كان علم النفس انطلاقا من انتقاله من الساكن إلى
المتحرك، يدعي التفكير في الوقائع التي تتم مثلما فكر في الوقائع
التي تمت، إذا كان يقدم لنا الأنا الملموس والحي مثل اجتماع
المحدود، والتي من منطلق تمايزها عن بعضها البعض، فإنها تتجاور
في وسط متجانس فإنه سيرى أنه ستتبلور أمامه صعوبات لا يمكن
.ذليلها. وهذه الصعوبات ستتضاعف كلما وظف جهودا أكبر من أجل
حلها، لأن كل هذه الجهود لن تقوم سوى بإبراز - وبصورة أفضل -
لا معقولية الفرضية الأساسية التي قمنا من خلالها بنشر الزمان في
المكان، وبوضع التتابع في سياق التزامن ذاته. سنرى أن التناقضات
الملازمة بكلمة واحدة لمشكلات السببية والحرية والشخصية، ليس
لها أصل آخر، وأنه يكفي من أجل إبعادها تعويض الأنا الواقعي،
والأنا الملموس بتمثله الرمزي.

الفصل الثالث

عن تنظيم حالات الوعي

الحرية

ليس من الصعب أن نفهم لماذا يقوم سؤال الحرية بمحاصرة هذين النسقين المتضادين للطبيعة المتمثلين في الآلية والدينامية، فالدينامية تنطلق من فكرة النشاط الإرادي المقدم من طرف الوعي، وتصل إلى تمثل الجمود من خلال إفراغ هذه الفكرة شيئاً فشيئاً: وهي تدرك إذاً بيسر قوة حرة من جهة، ومادة تحكمها قوانين من جهة أخرى. ولكن الآلية تتبع خطاً معاكساً، فالمواد التي تقوم بتركيبها تفترض خضوعها لقوانين ضرورية، ورغم أنها تصل إلى تركيبات تغتني أكثر فأكثر، ويصعب توقعها أكثر فأكثر، ومحتملة ظاهرياً أكثر فأكثر، فإنها لا تخرج من دائرة الضرورة الضيقة، حيث أغلقت على نفسها في البداية. وبتعميقنا لهذين التصورين الخاصين بالطبيعة، سنلاحظ أنهما يتضمّنان فرضيتين مختلفتين إلى حد كبير عن علاقات القانون مع الواقع الذي يحكمه. وكلما رفعت الدينامية نظرها إلى الأعلى، تعتقد أنها تدرك وقائع تتهرب أكثر فأكثر من قبضة القوانين: إنها ترفع إذا الواقع إلى مستوى الواقع المطلق، والقانون إلى تعبير رمزي تقريبا لهذا الواقع. وعلى عكس ذلك فإن

الآلية تميز داخل الواقع الخاص عدداً معينا من القوانين حيث تشكل هي فيها بشكل من الأشكال نقطة التقاطع، والقانون هو الذي سيصبح في سياق هذه الفرضية، بمثابة الواقع الأساسي. تماماً وكأننا نبحث الآن، لماذا يُعطي البعض للواقع والبعض الآخر للقانون واقعا أكبر، سنجد، بحسب اعتقادنا، أن الآلية والدينامية تأخذان كلمة «بساطة» بمعنيين جد مختلفين. والبسيط، بالنسبة إلى الأولى، هو كل مبدأ تكون آثاره قابلة للتوقع ويمكن حتى أن تُحسب: ويصبح بذلك مفهوم الجمود، وتحديداً من حيث تعريفه، أكثر بساطة من مفهوم الحرية، والتجانس أكثر بساطة من اللاتجانس، والمجرد أكثر بساطة من الملموس. ولكن الدينامية لا تسعى لأن تقيم بين المفاهيم نظاماً ملائماً بقدر ما تسعى لأن تجد أصلها الحقيقي: في الغالب، كما يحدث بالفعل، فإن ما يسمى مفهوماً بسيطاً ـ ذلك الذي تعتبره الآلية أولياً ـ تم الحصول عليه من خلال امتزاج عدد كبير من المفاهيم أكثر غنى مما يبدو أنها تشتق منها، والتي قامت الواحدة منها بتحييد الأخرى في سياق هذا الامتزاج نفسه، مثل الظلمة الناتجة عن تداخل ضوءين. وفكرة العفوية، منظوراً إليها انطلاقاً من وجهة النظر هذه، هي بلا جدال أكثر بساطة من فكرة الجمود، مادامت الثانية لا يمكن أن تفهم ولا أن تتحدد إلا من خلال الأولى، وأن الأولى تكتفي بذاتها، فكل واحد منا له بالطبع إحساس فوري، واقعي أو وهمي، بعفويته الحرة، من دون أن يكون لفكرة الجمود بأي شكل من الأشكال دخل في هذا التمثل. ولكن من أجل تعريف جمود المادة، سنقول إنها لا تستطيع أن تتحرك، ولا أن تتوقف من تلقاء نفسها، حيث كل جسم يثبت في السكون أو الحركة طالما لم تتدخل أي قوة: وفي كلتا الحالتين، فإننا نستند بالضرورة إلى فكرة النشاط. وتسمح لنا هذه الاعتبارات المختلفة بفهم لماذا نصل، بشكل قبلي، إلى تصورين مضادين للنشاط الإنساني، بحسب الطريقة التي نفهم

بها علاقة الملموس بالمجرد، والبسيط بالمعقد، والوقائع بالقوانين. ومع ذلك نلتمس بعديا ضد الحرية وقائع دقيقة، بعضها فيزيائي، والأخرى نفسية. وتارة نزعم أن أفعالنا تمثل ضرورة بالنسبة إلى عواطفنا وأفكارنا وكل السلسلة السابقة لحالاتنا الشعورية، وتارة أخرى نلغي كون أن الحرية تتلاءم مع الخصائص الأساسية للمادة، ومع مبدأ الاحتفاظ بالقوة بشكل خاص. من هنا نصل إلى نوعين من الحتمية، وإلى برهانين تجريبيين، مختلفين في الظاهر، عن الضرورة الكونية. سنبين أن الثانية من هذين الشكلين تعود إلى الأولى، وأن كل حتمية، حتى وإن كانت فيزيائية تتضمن فرضية نفسية: سنثبت بعد ذلك أن الحتمية النفسية في حد ذاتها، والاعتراضات التي نقدمها بشأنها، تستند إلى تصور غير دقيق للتعددية وللحالات النفسية وللديمومة بشكل خاص. وبذلك وفي ضوء المبادئ التي تمت بلورتها في الفصل السابق، سنرى ظهور أنا لن يكون ممكناً مقارنة نشاطه مع نشاط أي قوة أخرى.

إن الحتمية الفيزيائية، في شكلها الحديث جداً، مرتبطة بشكل حميمي بالنظريات الميكانيكية، أو بالأحرى الحركية، للمادة. إننا نتمثل الكون كركام مادة تحللها المخيلة إلى جزيئات وإلى ذرات. وهذه الجزيئات تُنجز من دون توقف حركات من مختلف الأنواع، ترتج تارة وتنتقل تارة أخرى، والظواهر الفيزيائية والأفعال الكيميائية وكيفيات المادة التي تدركها حواسنا، من حرارة وصوت وضوء وربما حتى من جاذبية ستختزل موضوعيا إلى حركاتها الأولية. والمادة التي تدخل في تشكيل الأجسام المنظمة ولكونها خاضعة للقوانين نفسها، فإننا لن نجد شيئا آخر في الجهاز العصبي، على سبيل المثال، سوى جزيئات وذرات تتحرك، تجذبُ وتدفعُ بعضها البعض. والحال، إذا كانت كل الأجسام المنظمة أو غير المنظمة تقوم بذلك بالفعل ورد

الفعل في ما بينها في أجزائها الأولية، فإنه من البداهي أن الحالة الجزيئية للدماغ في لحظة معطاة ستعدلُ من خلال الأشياء التي يستقبلها الجهاز العصبي من المادة المحيطة به، بشكل سيمكّن الإحساسات والعواطف والأفكار التي تتابع بداخلنا من القيام بتحديد للنتائج الميكانيكية، المحصل عليها من خلال تركيب الصدمات المستقبَلة من الخارج مع الحركات التي نشّطت ذرات مادتها العصبية في مرحلة سابقة. ولكن الظاهرة المعاكسة يمكن أن تحدث؛ والحركات الجزينية التي يكون الجهاز العصبي مسرحا لها، ستتآلف في ما بينها أو مع غيرها؛ وستعطي في الغالب نتيجة لذلك رد فعل من جسمنا على العالم الخارجي: من هنا تنتج حركات رد الفعل، ومن هنا تنتج أيضا الأفعال الموصوفة بأنها حرة وإرادية. وكما أنه تم من جهة أخرى افتراض مبدأ حفظ الطاقة متصلبا، فليست هناك ذرات، لا في الجهاز العصبي ولا في الامتداد الشاسع للكون، والتي لن يمكن تحديد موقعها من خلال مجموع الأفعال الميكانيكية التي تمارسها عليها الذرات الأخرى. والرياضي الذي يعرف موقع جزيئات أو ذرات جسم إنساني في لحظة معطاة، بالإضافة إلى موقع كل ذرات الكون وحركتها التي يمكنها أن تؤثر عليه، سيحسب بدقة مؤكدة الأفعال الماضية والحاضرة والمستقبلية للشخص الذي ينتمي إليه هذا الجسم، مثلما نتوقع ظاهرة فلكية[1].

لن نمارس أي عرقلة من أجل الاعتراف بأن هذا التصور الخاص بالظواهر الفيزيولوجية بشكل عام، وبالظواهر العصبية بشكل خاص، ينتج بشكل طبيعي جداً عن قانون حفظ القوة. حقيقة أن

---

(1) انظر بشأن هذا الموضوع: Friedrich Albert Lange, *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque*, trad. fr., tome 2, 2ème partie.

النظرية الذرية للمادة مازالت في مرحلة الافتراض، والتفسيرات الحركية الخالصة الخاصة بالوقائع الفيزيائية ستخسر أكثر مما تربح من مساندتها لهذه النظرية، وبالتالي فالتجارب الأخيرة للسيد هيرن(*) (Hirn) حول سيلان الغازات[2] تدعونا إلى ملاحظة شيء آخر أيضاً في الحرارة أكثر من مجرد حركة جزيئية. والفرضيات المرتبط بإنشاء الأثير الناقل للضوء التي كان يتعامل معها مسبقاً أوغست كونت (Auguste Comte) باستخفاف شديد[3]، لا تبدو متلائمة على الإطلاق مع الانتظام الملاحظ بالنسبة إلى حركة الكواكب[4]، ولا بشكل أساسي مع ظاهرة انقسام الضوء[5]، فمسألة مرونة الذرات تثير صعوبات لا يمكن تذليلها، حتى بعد الفرضيات اللامعة لوليام طومسون(**) (W. Thomson). وفي الأخير ليس هناك شيء أكثر استشكالا من وجود الذرة نفسها. وإذا حكمنا عليها انطلاقا من الخصائص التي تزداد كثرة والتي توجب إثراؤها، سنكون مستعدين إلى حد كبير لأن لا نرى في الذرات شيئا واقعيا، ولكن بقايا

(*) غوستاف ادولف هيرن: صناعي وفيزيائي فرنسي ولد سنة 1815 وتوفي سنة 1890، أجرى تجارب حول الحد الأقصى لسرعة الغازات، كما أجرى أبحاثا حول المحركات الحرارية، وقام بصناعة محركات بخارية.

(2) Gustave-Adolphe Hirn, *Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz* (Paris: Gauthier-Villars, 1886), voir surtout les pp. 160-171 et 199-203.

(3) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, tome 2, 32ème leçon.

(4) Gustave-Adolphe Hirn, *Théorie mécanique de la chaleur* (Paris: [s. n.], 1868), tome 2, p. 267.

(5) Johann-Bernhard Stallo, *La Matière et la physique moderne* (Paris: Félix Alcan, 1884), p. 69.

(**) وليام طومسون: معروف أكثر باسم اللورد كيلفن، هو فيزيائي بريطاني ولد سنة 1824 بإيرلاندا وتوفي سنة 1907، قام بإنجاز الكثير من الأبحاث في مجال الديناميكا الحرارية.

مجسمة للتفسيرات الميكانيكية. ومع ذلك علينا أن نلاحظ بأن التحديد الضروري للوقائع الفيزيولوجية من خلال تلك التي سبقتها تفرض نفسها خارج كل فرضية حول طبيعة العناصر الأخيرة للمادة، وانطلاقاً من ذلك فقط يمكن أن نعمم على كل الأجسام الحية نظرية حفظ الطاقة، لأن القبول بكونية هذه النظرية، يعني في العمق، افتراض أن النقاط المادية التي يتشكل منها الكون هي خاضعة فقط لقوى التجاذب والتنافر، الصادرة عن هذه النقاط نفسها والتي لا تتوقف شدتها إلا على المسافات: ويترتب عن ذلك أن الموقع المتعلق بهذه النقاط المادية في لحظة معطاة ـ وبصرف النظر عن طبيعتها ـ محدد بانضباط مقارنة مع ما كان عليه في اللحظة السابقة. ولنضع أنفسنا إذاً للحظة في سياق هذه الفرضية الأخيرة: إننا نقترح أن نبين بداية بأنها لا تؤدي إلى التحديد المطلق لحالاتنا النفسية مع بعضها البعض، وأن [نبين] بعد ذلك أن كونية مبدأ حفظ الطاقة نفسه لا يمكن القبول بها إلا بفضل بعض الفرضيات النفسية.

ولنفترض بالفعل أن موقع واتجاه وسرعة كل ذرة من المادة العصبية حتى وإن حددت في كل لحظة من لحظات الديمومة، فإنه لن يستتبع من وراء ذلك بأي شكل من الأشكال أن حياتنا النفسية قد سبق وأن أخضعت إلى الحتمية نفسها، لأنه يجب أن نبرهن بداية أن كل حالة دماغية معطاة تقابل حالة نفسية محددة بعناية، وهذه البرهنة مازالت تنتظر التجسيد. إننا لا نفكر غالباً في اشتراطها، لأننا نعرف أن اهتزازاً محدداً لطبلة الأذن، وارتجاجاً محدداً للعصب السمعي، يعطي نوتة محددة للسلسلة، وأنه تمت ملاحظة تقابل لسلسلتين فيزيائيتين ونفسيتين، في حالات كثيرة جداً. ولكن لم يؤيد أحد أيضاً أننا كنا أحراراً في أن نسمع، ضمن شروط محددة، نوتة معينة أو في أن ندرك لوناً معيناً يمكن أن يعجبنا، فإحساسات من هذا النوع،

مثلها في ذلك مثل باقي الحالات النفسية، مرتبطة بشكل واضح بعدد من الشروط المحددة، ونتيجة لذلك بالتحديد أمكننا أن نتخيل أو أن نجد تحتها مرة أخرى نسقاً من الحركات تحكمه آليتنا المجردة. وباختصار، وفي كل مكان نوفّق فيه في إعطاء تفسير آلي، سنلاحظ توازياً صارماً إلى حد ما بين السلسلتين الفيزيولوجية والنفسية، ويجب أن لا نندهش لذلك، لأن تفسيرات من هذا القبيل لن تتقابل بالتأكيد إلا حيث تقدم السلسلتان عناصر متوازية. ولكن تمديد هذا التوازي إلى السلاسل نفسها في كليتها، فذلك يعني قبلياً حسم مشكلة الحرية. وذلك مسموح به، وكبار المفكرين لم يترددوا في القيام بذلك؛ ولكن أيضاً، وكما نعلن ذلك من البداية، لم يؤكدوا التقابل الحاسم لحالات الوعي مع أنماط الامتداد، نتيجة لأسباب تتعلق بجوانب فيزيائية. ولايبنتز (Leibnitz) كان يرجعه إلى انسجام مسبق، دون أن يقر وبأي شكل من الأشكال بأن الحركة كان بإمكانها أن تؤدي إلى الإدراك، وفق الطريقة التي يُحدث بها سبب ما أثره. وسبينوزا (Spinoza) كان يقول إن صيغ التفكير وصيغ الامتداد، تتقابل ولكن من دون أن تتبادل التأثير: لقد كان يبلور في لغتين مختلفتين، الحقيقة الأزلية نفسها. ولكن فكر الحتمية الفيزيائية، كما ينتج في عصرنا، هو بعيد عن توفير الوضوح نفسه، والدقة الهندسية نفسها. إننا نتمثل حركات جزيئية تحدث في الدماغ، والوعي يتخلص منها أحياناً من دون أن نعرف كيف حدث ذلك، ويضيء الأثر على طريقة الوميض الفوسفوري، أو سنفكر أيضاً في هذا الموسيقي اللامرئي الذي يعزف خلف الستار في اللحظة التي يلمس فيها الممثل لوحة موسيقية لا تصدر نوتاتها أنغاماً: ويأتي الوعي من منطقة مجهولة ليقترح نفسه على الاهتزازات الجزيئية، مثلما يفعل اللحن مع الحركات الإيقاعية للممثل. ولكن، ليس بإمكاننا أن نبرهن ولن نبرهن أبداً أن الواقع النفسي سيحدد بالضرورة من خلال الحركة

الجزيئية، انطلاقاً من بعض الصور التي نعتمد عليها، لأنه في حركة ما سنعثر على أسباب حركة أخرى، ولكن ليس ذلك المتعلق بحالة شعورية: والتجربة هي وحدها التي يمكنها أن تؤكد أن هذا الأخير يرافق الأول. غير أن الترابط الثابت لحدين لم يتم التحقق منه تجريبياً إلا في عدد محدود من الحالات، وبالنسبة إلى وقائع مستقلة إلى حد ما عن الإرادة، وذلك باعتراف الجميع. ولكن من السهل أن نعرف لماذا تقوم الحتمية الفيزيائية بمد هذا الترابط إلى كل الحالات الممكنة.

والوعي ينبهنا بالفعل إلى أن معظم أفعالنا تُفسر انطلاقاً من دوافع. من جهة أخرى لا يبدو أن الحتمي يعني هنا الضرورة، مادام أن الحس المشترك يؤمن بحرية الاختيار. ولكن الحتمي، مخدوعاً بتصور للديمومة والسببية سننتقدهما بالتفصيل في ما بعد، يعتبرُ حتميةَ وقائع الوعي بعضها مع البعض الآخر مطلقة. من هنا تنشأ الحتمية الترابطية، إثباتاً للفرضية التي نستند من أجلها إلى شهادة الوعي، والتي لا يمكنها حتى الآن أن تدعي الدقة العلمية. ويبدو من الطبيعي أن هذه الحتمية التقريبية إلى حد ما، وهذه الحتمية الخاصة بالكيفية، تسعى إلى أن تستند إلى الآلية نفسها التي تدعم ظواهر الطبيعة: هذا يعير ذاك خاصيته الهندسية، وستكون العملية في مجموعها لمصلحة الحتمية النفسية، التي ستخرج أكثر دقة من هذه العملية، ولمصلحة الآلية الفيزيائية، التي ستصبح كونية. ذلك أن ظرفاً سعيدا يشجع هذا التقارب. وستأتي بالفعل أكثر الوقائع النفسية بساطة لتستقر من تلقاء نفسها فوق ظواهر فيزيائية محددة بشكل جيد، ومعظم الإحساسات ستبدو مرتبطة مع بعض الحركات الجزيئية. بداية يكفي بوفرة هذا الدليل التجريبي بالنسبة إلى الذي سبق له، ولأسباب ذات طبيعة نفسية، أن قبل الحتمية الضرورية

لحالات وعينا انطلاقا من الظروف التي تنتج فيها. وتأسيسا على ما سبق فلن يتردد أبدا في اعتبار العرض الذي يُؤدى فوق مسرح الوعي بمثابة ترجمة، دائما ضيقة وحرفية، لبعض المشاهد التي تقوم بها جزيئات وذرات المادة المنظمة. والحتمية الفيزيائية، التي نصل إليها بهذه الطريقة، ليست شيئا آخر غير الحتمية النفسية، وهي تبحث عن التحقق من نفسها، وعن ضبط حدودها الخاصة من خلال استدعاء لعلوم الطبيعة.

ويجب أن نعترف بالرغم من كل ذلك أن الحصة التي ستتبقى لنا من الحرية بعد تطبيق جدي لمبدأ حفظ الطاقة هي محدودة جداً، لأنه إذا كان هذا القانون لا يؤثر بالضرورة على مسار أفكارنا، فإنه سيحدد على الأقل حركاتنا. إن حياتنا الداخلية ستتوقف إلى حد بعيد أيضاً على أنفسنا إلى غاية نقطة محددة، ولكن بالنسبة إلى ملاحظ موجود في الخارج، فإن لا شيء يميز نشاطنا عن الآلية المطلقة. من الواجب إذاً أن نتساءل إذا كان التعميم الذي نقوم به بصدد مبدأ حفظ القوة على كل أجسام الطبيعة لا يتضمن هو نفسه شيئاً من النظرية النفسية، وإذا كان العالم الذي ليس له قبلياً أي تحيز ضد الحرية سيفكر في رفع هذا المبدأ إلى مستوى قانون كوني.

يجب أن لا نبالغ في دور مبدأ حفظ الطاقة في تاريخ علوم الطبيعة. وهو في شكله الحالي، يعبر عن مرحلة معينة من تطور بعض العلوم، لكنه لم يقم بقيادة هذا التطور، وسيكون مخطئاً إذا جعل منه مصادرة ضرورية لكل بحث علمي. أكيد أن كل عملية رياضية نقوم بإجرائها على كمية معطاة تتضمن استمرارية هذه الكمية عبر مسار العملية، بصرف النظر عن الطريقة التي نجزئها بها. وبألفاظ أخرى، لقد أُعطي ما يمكن إعطاؤه، وما لم يُعط لم يعد ممكناً اعطاؤه، ومهما كانت الطريقة التي نجمع بها الألفاظ نفسها،

فسنحصل على النتيجة نفسها. إن العلم سيظل خاضعاً بشكل أبدي لهذا القانون الذي هو ليس سوى قانون عدم التناقض، ولكن هذا القانون لا يتضمن أي فرضية خاصة حول طبيعة ما يجب أن نقدمه لأنفسنا، ولا عمّا سيظل ثابتاً. إنه ينبهنا إلى حد بعيد، بمعنى من المعاني، أن شيئاً ما لا يمكنه أن يأتي من لاشيء، ولكن التجربة وحدها هي التي ستبين لنا ما هي مظاهر أو وظائف الواقع، والتي سيكون لها علمياً دور ما، ومع ذلك ما هي تلك الأشياء التي ومن منظور العلم الوضعي، لن يكون لها دور. وباختصار من أجل توقع حالة نسق محدد في لحظة محددة، يجب بشكل ضروري أن يحتفظ بشيء ما في [صيغة] كمية ثابتة من خلال سلسلة من التوليفات، ولكن من مهام التجربة أن تقدم لنا طبيعة هذا الشيء، وأن تُخبرنا بشكل أساسي ما إذا كنا سنجده في كل الأنساق الممكنة، وإذا كانت كل الأنساق الممكنة، بتعبير آخر، تتلاءم مع حساباتنا. لم تتم البرهنة على أن الفيزيائيين الذي وجدوا قبل لايبنتز اعتقدوا، مثل ديكارت، بحفظ الكمية نفسها من الحركة في الكون: هل لاكتشافاتهم قيمة أقل، أو أن أبحاثهم هي أقل توفيقاً؟ وحتى عندما قام لايبنتز بتعويض هذا المبدأ بذلك الخاص بحفظ القوة الحية، لم يكن ممكناً اعتبار القانون المصاغ بهذه الطريقة وكأنه عام بشكل كامل، لأنه كان يقبل استثناءً بداهياً بالنسبة إلى حالة الصدمة لجسمين غير مرنين. لقد تجاوزنا إذاً منذ مدة طويلة مبدأ حفظ شامل. ويبدو مبدأ حفظ الطاقة، في شكله الحالي، ومنذ تشكيل النظرية الميكانيكية للحرارة، قابلاً بشكل جيد للتطبيق بالنسبة إلى كونية الظواهر الفيزيائية - الكيميائية. ولكن لا شيء يؤكد أن دراسة الظواهر الفيزيولوجية بشكل عام، والعصبية بشكل خاص، لن تبين لنا إلى جانب القوة الحية أو القوة المتحركة التي تحدث عنها لايبنتز، وإلى جانب الطاقة الكامنة التي يبدو أننا أضفناها في ما بعد، صيغاً للطاقة من نوع جديد، تتميز

عن الصيغتين السابقتين من حيث كونها لم تعد تنسجم مع الحساب. ولن تفقد علوم الطبيعة شيئاً وفقاً لذلك من دقتها ومن صرامتها الهندسية، مثلما تم الادعاء في هذه المراحل الأخيرة، سيظل فقط مفهوماً أن الأنساق المحافظة ليست هي الأنساق الوحيدة الممكنة، أو حتى أن هذه الأنساق تلعب ربما، في مجموع الواقع الملموس، الدور نفسه الذي تقوم به ذرة الكيميائي في الأجسام وفي تركيبها.

علينا أن نلاحظ أن أكثر المذاهب الآلية جذرية هو الذي يجعل من الوعي ظاهرة عارضة، قادرة لأن تضاف، ضمن ظروف معينة، إلى بعض الحركات الجزيئية. ولكن إذا كان من الممكن للحركة الجزيئية أن تخلق إحساساً في ظل انعدام للوعي، لماذا لا يقوم الوعي بدوره بخلق حركة، سواء من خلال طاقة كامنة ومعدومة من الحركة، أو من خلال استعمال هذه الطاقة بطريقتها الخاصة؟ ـ وعلينا أن نلاحظ من ناحية أخرى أن كل تطبيق معقول لقانون حفظ الطاقة يحدث في نسق تكون فيه النقاط، القادرة على التحرك، قابلة أيضاً لأن تعود إلى موقعها الأول. إننا نعتقد على الأقل أن هذه العودة يمكن أن تكون ممكنة، ونقبل أنه، وضمن هذه الشروط، لا شيء يمكنه أن يُغيّر الحالة الأصلية للنسق في كليته ولا من أجزائه الأولية. وباختصار، فإن الزمن ليست له سلطة عليه، والاعتقاد المبهم والفطري للإنسانية في حفظ الكمية نفسها من المادة، والكمية نفسها من القوة، يعود ربما وبشكل أساسي إلى كون المادة الداخلية لا تبدو لنا دائمة، أو على الأقل بأنها لا تحتفظ بأي أثر من الزمان المنصرم. ولكن الوضعية ليست متماثلة بالنسبة إلى مجال الحياة. وهنا يبدو بشكل جيد أن الديمومة تمارس عملها بطريقة مشابهة لما يقوم به السبب، وفكرة إعادة الأشياء إلى مكانها بعد لحظة معينة من الزمن تتضمن نوعاً من اللامعقولية، لأن عودة مماثلة إلى الوراء لم

يسبق أن حدثت عند كائن حي. ولكن فلنفترض أن هذه اللامعقولية هي ظاهرية بشكل خالص، وتعود إلى أن الظواهر الفيزيائية ـ الكيميائية التي تحدث في الأجسام الحية، وبما أنها في منتهى التعقيد، ليس لها أبدا أي حظ في أن تحدث مرة ثانية في اللحظة نفسها: سنسلم على الأقل أن فرضية العودة إلى الوراء ستصبح معقولة في مجال وقائع الوعي. وإحساس ما، وتحديداً من منطلق امتداده فقط، يتغير إلى حد يصبح فيه غير قابل لأن يتحمّل. والشيء نفسه لا يظل هنا هو الشيء نفسه، ولكنه يتوطد ويتضخم [اعتماداً] على كل ماضيه. وباختصار، إذا كانت النقطة المادية، بالمعنى الذي تحيل إليه الميكانيكا، تظل تمثل حاضرا أزلياً، فقد يمثل الماضي واقعاً بالنسبة إلى الأجسام الحية، وهو كذلك بلا ريب بالنسبة إلى الكائنات الواعية. وبينما لا يمثل الزمان المنصرم لا ربحاً ولا خسارة حينما يتعلق الأمر بنسق يفترض أنه محافظ، فإنه ومن دون شك يشكل ربحاً، بالنسبة إلى الكائن الحي، وبلا جدال، بالنسبة إلى الكائن الواعي. أوَلا يمكننا أن نشير، في مثل هذه الظروف، إلى قرائن لصالح فرضية قوة واعية أو إرادة حرة والتي على الرغم من أنها خاضعة لفعل الزمن وتخزّن الديمومة، ستفلت انطلاقاً من ذلك من قبضة قانون حفظ الطاقة؟

وفي الحقيقة، ليست ضرورة تأسيس العلم، هي التي قامت برفع هذا المبدأ المجرد للميكانيكا إلى مستوى قانون كوني، ولكنه بالأحرى خطأ من طبيعة نفسية. وبما أننا لسنا متعودين على النظر إلى أنفسنا بشكل مباشر، ولكوننا ندرك أنفسنا من خلال أشكال مستعارة من العالم الخارجي، فإننا نصل إلى الاعتقاد أن الديمومة الحقيقية، تلك الديمومة المعاشة من قبل الوعي، هي الديمومة نفسها التي تنزلق فوق الذرات الجامدة من دون أن تغيّر منها شيئا. من هنا ينتج

عدم إحساسنا باللامعقولية، حينما نقوم بإعادة الأشياء إلى مكانها، مباشرة بعد انقضاء الزمان، ونقوم بافتراض أن الدوافع نفسها تمارس تأثيرها من جديد على الأشخاص أنفسهم، ونعتقد في الختام أن هذه الأسباب نفسها ستؤدي إلى النتائج نفسها. ونقترح أن نبين في ما سيأتي بعد قليل أن هذه الفرضية غير معقولة. ولنكتف في هذه اللحظة، بملاحظة أنه وبمجرد اختيارنا لهذه الوجهة، فسنصل بشكل محتوم إلى رفع مبدأ حفظ الطاقة إلى مستوى قانون كوني. ذلك أننا قمنا بشكل أساسي بغض الطرف عن الفارق الأساسي الذي يظهره لنا فحص دقيق ما بين العالمين الخارجي والداخلي: لقد ماثلنا الديمومة الحقيقية مع الديمومة الظاهرية. من هنا ستنشأ لامعقولية دائمة، حينما نعتبر الزمان حتى وإن كان زماننا، بمثابة [الحتمية النفسية] سبباً للربح أو الخسارة، وكواقع ملموس، وكقوة وفق طريقته الخاصة. وأيضاً، وبينما نضرب صفحاً عن كل الفرضيات الخاصة بالحرية سنحاصر أنفسنا بالقول إن قانون حفظ الطاقة هو الذي يحكم الظواهر الفيزيائية في انتظار أن تؤكد الظواهر النفسية ذلك، وسنتجاوز لانهائياً هذه القضية، وبتأثير من حكم ميتافيزيقي مسبق، سنذهب إلى القول إن مبدأ حفظ القوة سينطبق على الظواهر في كليتها مادامت الوقائع النفسية لم تثبت خطأه. والعلم بالمعنى الحرفي للكلمة ليس له إذاً دخل في هذا المجال: إننا في حضرة إدماج اعتباطي لتصورين للديمومة، هما في اعتقادنا، مختلفان كلية. وباختصار، فإن الحتمية الفيزيائية المزعومة تختزل في عمقها، إلى حتمية نفسية، ويتعلق الأمر تحديدا كما أعلنا في البداية، بفحص هذا المذهب الأخير.

والحتمية النفسية، في شكلها الحديث والأكثر دقة، تتضمن تصورا ترابطيا للذهن. إننا نتمثل حالة الوعي الراهن بما هو ضرورة من خلال الحالات السابقة، ورغم ذلك فنحن نشعر جيدا أنه لا

وجود هنا لضرورة هندسية، مثل تلك التي تربط نتيجة، على سبيل المثال، بالحركات المشكلة لها. لأنه يوجد ما بين حالات الوعي المتتابع فارق في الكيفية، يجعلنا نخفق دائماً في استخلاص أحدها، قبلياً، من ذلك الذي سبقه. ونتوجه بذلك إلى التجربة، ونطلب منها أن تبين أن المرور من حالة نفسية إلى تلك التي تليها تفسر دائماً من خلال بعض الأسباب البسيطة، حيث تستجيب الثانية بشكل من الأشكال إلى طلب الأولى. إنها تبيّنه بالفعل، وسنقبل من دون عناء، في ما يخصنا، بوجود علاقة ما بين الحالة الراهنة وكل حالة جديدة يمر بها الوعي. ولكن هذه العلاقة التي تفسر هذا المرور، هل هي التي تسببت في ذلك؟ وليسمح لنا أن نسجل هنا ملاحظة خاصة. لقد حدث لنا، بعد استئناف حديث توقف للحظات، أن أدركنا أننا نفكر في اللحظة نفسها أنا والمتحدث معي في بعض الأشياء الجديدة، وكأن كل واحد إذا أمكننا قول ذلك واصل من جهته البلورة الطبيعية للفكرة التي توقف عندها الحديث. فالسلسلة نفسها من عملية الربط تكونت لدى الجانبين. ولن نتردد في تبني هذا التأويل بالنسبة إلى عدد كبير من الحالات، غير أن تحقيقا دقيقاً قادنا هنا إلى نتيجة غير متوقعة. حقيقة، إن المتخاطبين يقومان بربط الموضوع الجديد للحوار بذلك الذي سبقه، بل يقومان بتبيين حتى الأفكار التوسطية، ولكن الشيء الغريب هو أنهما لا يربطان دائما الفكرة الجديدة المشتركة عند النقطة نفسها من الحوار السابق، وسلسلتا الترابط اللتان تقومان بالتوسط تختلفان جذرياً، فماذا يمكننا أن نستنتج من خلال ذلك، باستثناء أن هذه الفكرة المشتركة تنبثق من سبب غير معروف ـ ربما بسبب التأثيرات الفيزيائية ـ وأنه من أجل إعطاء مشروعية لظهورها، فقد ساهم في إيجاد سلسلة من الأحداث السابقة التي تفسرها، والتي تبدو أنها هي السبب، والتي تمثل مع ذلك النتيجة؟

حينما تقوم ذات في وقت محدد بتنفيذ الاقتراح المقدم لها في حالة التنويم المغناطيسي، فإن الفعل الذي تقوم به تم إحضاره، بحسب اعتقادها، من خلال السلسلة السابقة لحالاتها الشعورية. والحال أن هذه الحالات هي في الحقيقة نتائج وليست أسبابا: لقد كان يتوجب أن يتم تنفيذ الفعل، وكان يتوجب أيضا أن تقوم الذات بتفسيره، بينما الفعل المستقبلي هو الذي حدد، من خلال نوع من الجاذبية، السلسلة المتواصلة للحالات النفسية من حيث ستخرج بعد ذلك بشكل طبيعي. سيستولي الحتميون على هذه الحجة: ويبرهنون بالفعل على أننا نتعرض أحيانا وبطريقة لا يمكن مقاومتها لتأثير إرادة خارجية. ولكن ألا تقوم أيضاً وبشكل خاص بإفهامنا كيف أن إرادتنا الخاصة قادرة على أن تريد من أجل أن تريد، وأن تترك بعد ذلك الفعل المنجز يقدم توضيحات من خلال الأفعال السابقة التي كان هو سببا فيها؟

وبسؤالنا لأنفسنا بدقة فائقة، سنلاحظ أنه يحدث لنا أن نقيس الدوافع، ونتداول، في الوقت الذي نكون قد اتخذنا قرارنا. وينطلق من داخلنا صوت لا نكاد ندركه، متمتماً: «لماذا هذه المداولة؟ لقد كنت تعرف النتيجة، وتعرف جيداً ماذا تريد أن تفعل». ولكن لا يهم! يبدو أننا نحرص على الإبقاء على المبدأ الآلي، وعلى أن نكون متوافقين مع قوانين ترابط الأفكار. والتدخل المفاجئ للإرادة يشبه انقلاباً يكون عقلنا قد استشعره، ويشرعن له مسبقا من خلال مداولة منظمة. حقيقةً، إنه يمكننا أن نتساءل إذا كانت الإرادة، حتى عندما تريد من أجل الإرادة، لا تخضع لبعض الأسباب القاطعة. أولا يكون فعل الإرادة من أجل الإرادة بمثابة إرادة حرة. لن نؤكد هذه النقطة في المرحلة الراهنة. سيكفي أن نكون قد بيّنا أنه حتى ومن خلال تموقعنا ضمن وجهة نظر المذهب الترابطي فإنه من

الصعب أن نؤكد الإصرار المطلق للفعل من خلال دوافعه، وذلك المتعلق بحالاتنا الشعورية بعضها من خلال البعض الآخر. وخلف هذه المظاهر الخادعة هناك علم نفس أكثر دقة يكشف لنا أحيانا عن نتائج تسبق أسبابها، وعن ظواهر لجاذبية نفسية لا تتقيد بالقوانين المعروفة الخاصة بالترابط بين الأفكار. ولكن الوقت قد حان من أجل التساؤل عما إذا كانت وجهة النظر نفسها حيث يتموقع المذهب الترابطي لا تتضمن تصورا ناقصا للأنا، ولتعددية حالات الوعي.

والحتمية الترابطية تتمثل الأنا كتجميع للحالات النفسية، حيث يمارس أكثرها قوة تأثيره الراجح ويجرُّ الآخرين معه. ويميز هذا المذهب إذا بكل وضوح الحالات النفسية المتعايشة بعضها من البعض الآخر: "كان بإمكاني أن أمتنع عن القتل، يقول ستيوارت مل (Stuart Mill)، لو كان كرهي للجريمة وتخوفي من نتائجها كان سيكون أكثر ضعفا من الرغبة التي تدفعني إلى ارتكابها"[6]. وفي فقرة لاحقة: "رغبته في فعل الخير وكرهه للشر هي أكثر قوة من أجل أن تنتصر... من كل رغبة أخرى أو كل كره مضاد"[7]. وبذلك فإن الرغبة والكراهية والتخوف والإغراء يتم تقديمها هنا كأشياء متميزة، وإن لا شيء يمنع في الحالة الراهنة من أن نسميها بشكل مستقل. وحتى عندما يربط هذه الحالات بالأنا الذي يستقبل تأثيرها، فإن الفيلسوف الانجليزي يحرص على الاستمرار في إقامة تمييزات حاسمة: "لقد حدث الصراع... ما بين أناي الذي يرغب في لذة وأناي الذي يخشى من تبكيت الضمير"[8]. ويكرس من جهته السيد

---

(6) Stuart Mill, *La Philosophie de Hamilton*, traduction de M. Gazelles, p. 554.

(7) المصدر نفسه، ص 556.

(8) المصدر نفسه، ص 555.

الكسندر بان فصلا كاملا «لصراع الدوافع»[9]. ويضع فيه في الميزان اللذات والآلام، مثل باقي الألفاظ التي يمكن أن نمنحها، على الاقل من الناحية التجريدية، وجودا مستقلا. وعلينا ان نسجل أن حتى خصوم الحتمية يتبعونها بكثير من التلقائية في هذا المجال، ويتحدثون هم كذلك، عن ترابط الأفكار وعن صراع الدوافع، وأن واحدا من بين الفلاسفة الأكثر عمقا، السيد فوييه[*] (Fouillée)، لا يتردد في ان يجعل من فكرة الحرية في حد ذاتها دافعا بإمكانه ان يعادل دوافع أخرى"[10]. إننا نعرض مع ذلك أنفسنا هنا إلى التباس خطير، يعود إلى كون أن اللغة ليست مؤهلة للتعبير عن كل الفروق البسيطة لحالاتنا الداخلية.

إنني أقف مثلا من أجل فتح النافذة، وها أنا ذا وبمجرد وقوفي أنسى ما كان يتوجب عليّ القيام به: وأبقى بلا حراك. سيقال، ليس هناك أبسط من ذلك: لقد قمتم بالربط بين فكرتين، تلك الخاصة بالهدف الذي يجب الوصول إليه، وتلك التي تخص الحركة التي يجب تنفيذها: إحدى الفكرتين تبخرت، وحده التمثل الخاص بالحركة هو الذي ظل موجودا. غير أنني لا أحس بالاكتفاء أبدا، وأشعر بشكل غامض أنه بقي لي شيء ما لأفعله. ولاحركيّتي ليست لاحركيّة مغفلة، في الموقع الذي أتمسك به وكأنها تكوين مسبق للفعل الذي سيتم إنجازه. أولم أحتفظ بهذا الموقف ايضا، من أجل دراسته أو بالأحرى لأحس به بشكل حميمي، ولأجد فيه الفكرة التي تبخرت للحظة. يجب إذا أن تكون هذه الفكرة قد نقلت الى الصورة

---

(9) Alexander Bain, *The Emotions and the Will*, chap. 6

(*) ألفرد فوييه: فيلسوف فرنسي ولد سنة 1838 وتوفي سنة 1912، له عدد من المؤلفات في مجال الفلسفة وعلم النفس.

(10) Alfred Fouillée, *La Liberté et le déterminisme*

التي تم الشروع فيها وإلى الموقف الذي تم اتخاذه تلوينا خاصا، ومن دون شك فإن هذا التلوين ما كان ليظل هو نفسه، لو أن الهدف الذي يتوجب بلوغه كان مختلفا. وعلى الرغم من ذلك فإن اللغة كانت ستعبر أيضا عن هذا الموقف بالطريقة نفسها. وقد كان بإمكان عالم النفس الترابطي أن يميز بين الحالتين من خلال قوله إنه قد تم بصدد فكرة الحركة نفسها ربطها هذه المرة بالفكرة المتعلقة بهدف جديد: وكأن جدّة الهدف نفسه الذي ينبغي بلوغه لن تغيّر في فارقه البسيط، تمثّل الحركة التي سيتم إنجازها، حتى وإن كانت هذه الحركة متماثلة في المكان! فلا يتوجب إذا القول إن تمثّل بعض المواقف يمكنه أن يرتبط في الوعي بصور مختلف الأهداف التي يجب بلوغها، ولكن بالأحرى بالمواقف المتماثلة هندسيا التي تمنح نفسها لوعي الذات في أشكال مختلفة، بحسب الهدف المُتمثل. ويكمن خطأ المذهب الترابطي في أنه أقصى بداية العنصر الكيفي للفعل الذي سينجز، لكي يحتفظ فقط بما هو هندسي ولا شخصي: وبصدد هذا الفعل الذي تم تغيير لونه بهذه الطريقة، فقد توجب إذا ربط بعض الفوارق البسيطة، لتمييزها عن الكثير من الفوارق الأخرى. ولكن هذا الربط هو من بنات أفكار الفيلسوف الترابطي الذي يدرس ذهني، عوض أن يكون إبداعا خاصا بذهني.

إني أتنشق رائحة وردة، وفي الحال تعود إلى ذاكرتي ذكريات غامضة من الطفولة. والحقيقة أن هذه الذكريات لم يتم استدعاؤها من قبل أريج الوردة: انني أتنشقها من خلال الرائحة نفسها، إنها كل ذلك بالنسبة إليَّ. آخرون سيحسون بها بشكل مختلف. ستقولون انها الرائحة نفسها، ولكن مرتبطة بأفكار مختلفة، ليس لدي اعتراض بأن تعبروا بهذه الطريقة، ولكن عليكم أن لا تنسوا أنكم قمتم في البداية بإقصاء الانطباعات المختلفة التي تحدثها الوردة لدى كل واحد منا،

«ما هو ذو طابع شخصي بالنسبة اليها، لم تحتفظوا سوى بمظهره الموضوعي، لأن ما هو موجود في رائحة الوردة ينتمي إلى المجال المشترك. وإلى المكان إذا أردنا أن نقول بذلك كل شيء. ووفق هذا الشرط فقط، استطعنا من ناحية أخرى، أن نعطي اسما للوردة ولرائحتها. وقد تطلب الأمر إذا، من أجل تمييز انطباعاتنا الشخصية من بعضها البعض، أن نضيف الى الفكرة العامة لرائحة الوردة سمات خاصة. وتقولون الآن آن انطباعاتنا المختلفة، وانطباعاتنا الشخصية، ناجمة عن كوننا نربط رائحة الوردة بذكريات مختلفة. «لكن الربط الذي تتحدثون عنه لا يوجد مطلقا الا بالنسبة إليكم، طريقة للتوضيح. وبذلك فعندما نجاور بعض حروف أبجدية مشتركة النسبة إلى العديد من اللغات فإننا نحاكي سواء بطريقة جيدة أو رديئة صوتا من تلك الأصوات المميزة، الخاصة بلسان محدد، ولكن لم سبق لواحد من تلك الأصوات أن استعمل في تشكيل الصوت نفسه.

لقد تمت إعادتنا بذلك إلى التمييز الذي أقمناه أعلاه ما بين عددية التجاور وتعددية الإدماج أو التداخل المتبادل. ومثل هذه العاطفة، ومثل هذه الفكرة تشتمل على كثرة غير محددة لوقائع الوعي، ولكن الكثرة لن تتجلى إلا من خلال نوع من الانتشار في هذا الوسط المتجانس الذي يمكن أن يسميه أحد بالديمومة، والذي هو في الحقيقة مكان. سندرك إذا حدودا خارجة عن بعضها البعض، ان تكون إطلاقا وقائع للوعي في حد ذاته، ولكن رموزها، أو لكي نتحدث بدقة أكبر، هي الكلمات التي تعبر عنها. وهناك كما أوضحنا صلة حميمة بين ملكة إدراك وسط متجانس مثل [الفعل الحر] المكان والتفكير انطلاقا من أفكار عامة. وبمجرد أن نسعى الى ادراك حالة من الوعي، وإلى تحليلها، فإن هذه الحالة التي هي شخصية للغاية ستنحل إلى عناصر لا شخصية، بعضها خارج عن البعض الآخر، بحيث كل واحدة تستدعي فكرة نوع ما، وتعبّر عن نفسها من خلال

كلمة. ولكن ولأن عقلنا ـ مسلح بفكرة المكان وبقوة ابداع الرموز ـ يقوم بتحرير هذه العناصر المتعددة من الكل، ولا يستتبع من ذلك أنها محتواة فيها، ولأنه ضمن هذا الكل فإنها لم تكن تشغل حيزا مكانيا ولم تكن تسعى لأن تعبر من خلال رموز؛ لقد كانت تتداخل، ويؤسس بعضها البعض الآخر. والمذهب الترابطي محطئ إذا حينما يقوم من دون توقف بتعويض الظواهر الملموسة التي تحدث في الذهن بذلك التشكيل الاصطناعي الذي تقدمه الفلسفة، وهو مخطئ أيضا بخلطه ما بين تفسير الواقع والواقع في حد ذاته. وذلك بالذات هو ما سندرك بوضوح كلما أخذنا بعين الاعتبار حالات النفس الأكثر عمقا والأكثر قابلية للفهم.

إن الأنا يدرك بالفعل العالم الخارجي من خلال سطحه، وبما ان هذا السطح يحافظ على آثار الأشياء، وسيشرك من خلال تماس للحدود التي أدركها بشكل متجاور: النظرية الترابطية التي تتلاءم مع ارتباطات من هذا النوع، ارتباطات خاصة بإحساسات بسيطة بشكل كلي ولا شخصية تقريبا. ولكن كلما بحثنا تحت هذا السطح وأصبح الأنا مرة ثانية هو نفسه، وكلما توقفت حالاته الشعورية عن التجاور من أجل التداخل أيضا، ستمتزج مع بعضها، وستتلون كل واحدة منها بلون كل الأخريات. وبذلك فكل واحد منا له طريقته الخاصة في الحب والكراهية، وهذا الحب وهذه الكراهية يعكسان شخصيته بكملها. ومع ذلك فإن اللغة تشير إلى هذه الحالات بالكلمات نفسها عند كل البشر. أولم تتمكن أيضا من ترسيخ المظهر الموضوعي واللاشخصي للحب والكراهية وآلاف العواطف التي تضطرب داخل النفس. إننا نحكم على موهبة روائي ما انطلاقا من القوة التي يخلص بها من المجال العمومي، هناك حيث قامت اللغة بانزال عواطف وأفكاره. يحاول أن يعيدها من خلال تعددية في التفاصيل التي تتجاور إلى فرديتها الأصلية والحية. ولكن مثلما يمكننا أن ندرج

بشكل لانهائي نقاطاً بين موقعين لمتحرك من دون أن نستنفد أبدا المكان الذي تم اجتيازه، وبالتالي فإننا انطلاقا من ذلك فقط نحن نتحدث، ونربط بعض الأفكار ببعضها الآخر، وهذه الأفكار تتجاور عوض أن تتداخل، ونفشل في تحقيق ترجمة كاملة لما تشعر به نفسنا: ويظل الفكر عاجزاً عن الانطلاق مع اللغة.

إنه إذا علم نفس فقط، مخدوع من اللغة، مقارنة بذلك الذي تقدمه لنا النفس التي تتحدد من خلال التعاطف والنفور أو الكراهية، مثلما هو الشأن مع باقي القوى التي تؤثر فيها. وهذه العواطف، وبشرط أن تكون قد بلغت عمقا كافيا، تمثل كل واحدة منها النفس بأكملها، وبهذا المعنى فإن كل محتوى النفس ينعكس في كل واحدة منها. والقول إن النفس تتحدد بتأثير بواحدة من تلك العواطف [المجهولة]، معناه اذا الاعتراف بأنها تتحدد من تلقاء نفسها. ان المذهب الترابطي يختزل الأنا إلى ركام من وقائع الوعي، ومن الإحساسات والعواطف والأفكار. ولكن اذا كانت لا نرى في هذه الحالات المتعددة أكثر مما يعبر عنه اسمها، وإذا كنا لا نحتفظ منها سوى بالمظهر اللاشخصي، فسيكون بإمكانها أن تتجاور بينها بشكل لانهائي من دون أن تحصل على شيء آخر أكثر من شبح الأنا، وظل الأنا وهو ينقذف في المكان. ولو أن الأمر هو عكس ذلك، وأنها تأخذ هذه الحالات النفسية من خلال اللون الخاص الذي تكتسيه عند شخص محدد والتي تأتي لكل واحد منهم انطلاقا من انعكاس كل الحالات الأخرى، فلن تكون هناك حاجة إذا إلى ربط الكثير من وقائع الوعي من أجل إعادة تشكيل الشخص: إنه كامل في كل واحد منها، بشرط أن نحسن اختياره. والمظهر الخارجي لهذه الحالة الداخلية سيكون بالتحديد ما نسميه الفعل الحر، مادام أن الأنا وحده هو الذي سيكون الفاعل، لأنه سيعبر عن الأنا بأكمله. وبهذا المعنى فإن الحرية لا تقدم الخاصية المطلقة التي

تمنحها إياها الروحانية في بعض الأحيان، إنها تقبل بالتدرج، لأنه غير مكترث لكون حالات الوعي تأتي لتتدخل في تجانسها، مثل قطرات من المطر فوق حوض من الماء. والأنا، من منطلق أنه يدرك المكان المتجانس، فإنه يقدم نوعا من السطح، وفوق هذا السطح سيمكن لنباتات مستقلة أن تتشكل وتطفو. وبذلك فإن الاقتراح الذي يُستقبل في حالة التنويم المغناطيسي لا يمتزج بكتلة وقائع الوعي، لكن ولكونها تمتلك حيويتها الخاصة، فإنها ستحل محل الشخص حتى عندما يكون أجلها قد حان. غضب عنيف تثيره بعض الحالات العرضية، وعيب وراثي ينبثق فجأة من الأعماق المظلمة للجسم نحو سطح الوعي، ستؤثر إلى حد ما مثل اقتراح ناجم عن تنويم مغناطيسي. وإلى جانب هذه الحدود المستقلة، سنجد سلاسل أكثر تعقيداً، حيث تتداخل عناصرها مع بعضها البعض، ولكن من دون أن تصل هي نفسها إلى الامتزاج الكلي في الكتلة الملتحمة للأنا. ذلك هو مجموع الإحساسات والأفكار التي تأتينا من تربية غير مفهومة بشكل جيد، تلك التي تتوجه إلى الذاكرة وليس إلى الحكم. يتكون هنا، حتى في داخل أنا أساسي، أنا طفيلي سيتطاول باستمرار على الأنا الآخر. كثيرون يعيشون هكذا، ويموتون من دون أن يكونوا قد عرفوا الحرية الحقيقية. ولكن الاقتراح سيصبح إقناعا إذا قام الأنا بأكمله باستيعابه؛ فالأهواء حتى المفاجئة لن تقدم أبدا الخاصية المحتومة نفسها لو أنها انعكست عليها، وبذلك فإنه في سُخط ألسيست (*) (Alceste)، كل تاريخ الشخص والتربية الأكثر تسلطا لا

(*) ألسيست هي ابنة بيلياس ملك إحدى المدن الواقعة في وسط اليونان القديمة بحسب الميثولوجيا الإغريقية، وهي أيضا زوجة أدمت، ويقال إنها قبلت أن تفدي زوجها من الموت، وتم إنقاذها من النار من طرف هرقليس، وتقول الأسطورة اليونانية أيضاً أن الساحرة الشريرة ميدي قطعت خروفا إلى أجزاء وألقته في قدر ماء يغلي فخرج منه حملا صغيرا، وقد

تقتطع شيئاً من حريتنا لو أنها أبلغتنا فقط بأفكار وعواطف قادرة على أن تطبع النفس برمتها بطابعها. بالفعل، فانطلاقا من النفس بأكملها، ينبع القرار الحر، والفعل سيكون بهذا القدر أكثر حرية من السلسلة الدينامية التي يتمسك بها ويسعى باستمرار إلى أن يتعرف إلى نفسه من خلال الأنا الأساسي. والأفعال الحرة المدركة هكذا قليلة، حتى من قبل أولئك الذين اعتادوا كثيراً أن ينظروا لأنفسهم وأن يفكروا في ما يقومون به. لقد بيّنا أننا لا ندرك في الغالب الانكسار من خلال المكان، وأن حالاتنا الشعورية يتم تثبيتها في كلمات، وأن أنانا الملموس والحي سيتغطى ثانية بقشرة خارجية لوقائع نفسية مرسومة بشكل واضح، مفصولة عن بعضها البعض، ومثبتة نتيجة لذلك. لقد أضفنا، أنه ومن أجل أن تكون اللغة ملائمة، ومن أجل سهولة العلاقات الاجتماعية، من مصلحتنا الكاملة أن لا نخرق هذه القشرة، وأن نعترف بأنها ترسم بدقة شكل الشيء الذي تغطيه ثانية. سنقول الآن إن أفعالنا اليومية تستلهم بشكل أقل من عواطفنا نفسها التي هي في منتهى الحركة، مقارنة بما تستلهمه من الصور الثابتة التي تنتمي إليها هذه العواطف. في الصباح، حينما يدق الجرس في الساعة التي تعودت على الاستيقاظ فيها يمكنني أن أستقبل هذا الانطباع (ξύν ὅλῃ τῇ ψυχῇ)(*)، بحسب تعبير أفلاطون، سيمكنني أن أسمح له بالامتزاج في الكتلة الغامضة للانطباعات التي تشغلني، وقد لا يسمح لي إذاً أن أتحرك. لكن وفي الغالب فإن هذا الانطباع، وبدل أن

أرادت آخوات ألسيست أن تعدن التجربة مع أبيهن لكن ألسيست رفضت المشاركة في التجربة، وقتل بلياس بعد أن ألقت به الساحرة في القدر الكبير ولم يخرج منه أبداً. وقد ألهمت أسطورتها المتعددة الأوجه لأوريبيد بكتابة تراجيدياته سنة 430 قبل الميلاد.

(*) إنها عبارة مأخوذة من المحاورات الأفلاطونية وقد وردت في النص الأصلي باللغة اليونانية، وتعني بشكل حرفي: بكل قواك النفسية.

يزعزع شعوري برمته مثل حجرة تسقط فوق حوض ماء، فإنه يكتفي تقريباً بتحريك فكرة مثبتة فوق السطح، فكرة الاستيقاظ والذهاب إلى أعمالي اليومية. وهذا الانطباع وهذه الفكرة تنتهيان بالترابط في ما بينهما. وبذلك فإن الفعل قد يتبع الانطباع من دون أن تهتم شخصيتي بذلك: أنا هنا رجل آليٌّ محتفظ بوعيه، وأتبعه لأن من مصلحتي أن أقوم بذلك. سنرى أن أغلب أفعالنا اليومية تحدث بهذه الطريقة، وأنه وبفضل التثبيت في ذاكرتنا، لبعض الإحساسات، ولبعض العواطف، ولبعض الأفكار، انطباعات من الخارج تثير من جانبنا حركات، والتي هي شعورية بل ومتعقلة تشبه في الكثير من جوانبها حركات ردود الفعل. والنظرية الترابطية تنطبق على هذه الأفعال الكثيرة جدا، والتي لا معنى لها في مجملها. إنها تشكل تجمع موضوع نشاطنا الحر، وتقوم بصدد هذا النشاط بالدور نفسه الذي تقوم به وظائفنا العضوية مقارنة بمجموع حياتنا الواعية. سنعترف من جهة أخرى للحتمية بأننا نتنازل في الغالب عن حريتنا في ظروف أكثر خطورة، وأنه ومن منطلق الجمود أو الليونة، نترك هذه السيرورة المحلية نفسها تتجسد، بينما يتوجب على شخصيتنا بأكملها أن ترتج. حينما يقرر أصدقاؤنا الأكثر ائتماناً أن يشيروا علينا بالقيام بفعل مهم، فإن العواطف التي يعبرون عنها بكثير من الإلحاح تأتي لتستقر فوق سطح أنانا، ولتتشبث على طريقة الأفكار التي كنا نتحدث عنها منذ لحظات. وشيئاً فشيئا ستشكل قشرة سميكة ستغلف عواطفنا الشخصية، ونعتقد أننا نتصرف بحرية، وحينما نفكر فقط في ما بعد سنعترف بخطئنا. ولكن أيضا، وفي اللحظة التي سيتحقق فيها الفعل، ليس مستبعداً أن يحدث تمرد.

والأنا الموجود في الأسفل هو الذي يصعد فوق السطح. إنها القشرة الخارجية التي تنفجر، متراجعة أمام زحف لا يقاوم. ويحدث

إذاً في أعماق هذا الأنا وتحت حججه المتجاورة بشكل معقول جداً غليان، وانطلاقا من ذلك يحدث أيضا توتر متزايد للعواطف والأفكار، ليس من دون شك لاواعية، ولكن لا نريد بشأنها أن نأخذ حذرنا. ومن خلال التفكير بشكل جيد، وجمعنا بعناية لذكرياتنا، سنلاحظ بأننا شكّلنا بأنفسنا هذه الأفكار، وأننا عايشنا بأنفسنا هذه العواطف، ولكن انطلاقا من إرادة منفرة، قمنا بدفعها نحو الأعماق المظلمة لذاتنا كلما كانت تطفو على السطح. ولذلك، فنحن نحاول من دون جدوى أن نفسر التغير المفاجئ في قرارنا من خلال الظروف العابرة التي تسبقه. إننا نريد أن نعرف السبب الذي اتخذنا من أجله قرارنا، وسنجد أننا اتخذنا قرارنا من دون سبب، وربما حتى ضد كل منطق. وهنا بالتحديد تكمن، في بعض الحالات أفضل الأسباب، لأن الفعل المنجز لن يعبّر إذاً عن تلك الفكرة السطحية، الخارجة عنا تقريباً والمتميزة، ويسهل التعبير عنه: إنه يستجيب لمجموع عواطفنا وأفكارنا وتطلعاتنا الأكثر حميمية، كما يستجيب لهذا التصور الخاص بالحياة الذي يقابل كل تجربتنا السابقة، وباختصار يستجيب إلى فكرتنا الشخصية عن السعادة والشرف، فهل كنا مخطئين بذلك حينما برهنا أن الإنسان قادر على الاختيار من دون سبب أن يذهب إلى البحث عن أمثلة في الظروف العادية وحتى غير المهمة من الحياة. سنبين من دون عناء أن هذه الأفعال التي لا معنى لها هي مرتبطة ببعض الدوافع المحدّدة. وفي الظروف الرسمية، حينما يتعلق الأمر بالانطباع الذي نقدمه للآخرين عن أنفسنا وتحديداً لذواتنا، نقوم بالاختيار بصرف النظر عمّا اتفقنا على تسميته بالدافع، وهذا الغياب لكل سبب معقول هو بالأحرى جليٌّ بحيث إننا لم نعد أحرارا بشكل عميق.

ولكن [فيلسوف] الحتمية حتى عندما يمتنع عن رفع القوة إلى

مستوى الانفعالات الخطيرة أو الحالات العميقة للنفس، فإنه يميزها على الرغم من ذلك عن بعضها البعض، ويصل بذلك إلى تصور آلي للأنا. سيقدّم لنا هذا الأنا وهو متردد ما بين عاطفتين متضادتين، متنقلاً من هذا إلى ذاك، ليختار في الأخير واحدا منهما، فالأنا والعواطف التي تضطرم بداخله تجد نفسها بذلك مدمجة في أشياء محددة جيداً، تظل متماثلة مع ذاتها خلال سير العملية برمتها. ولكنه الأنا نفسه هو دائماً الذي يداول، وإذا كانت هاتان العاطفتان المتعارضتان اللتان تحركانه لا تغيران كثيراً، فكيف وبفضل مبدأ السببية نفسه الذي تحيل إليه الحتمية، يمكن له أن يأخذ قراره في وقت ما؟ الحقيقة هي أن الأنا، وانطلاقا فقط من معايشته للعاطفة الأولى، يكون قد تغير حينما تحدث العاطفة الثانية: وفي كل لحظات المداولة، يتغير ويغيّر أيضاً، نتيجة لذلك، العاطفتين اللتين تؤثران فيه. وبذلك تتكون سلسلة دينامية من الحالات التي تتداخل، ويقوّي بعضها البعض الآخر، لتصل إلى [إنجاز] فعل حر من خلال تطور متبادل. ولكن الحتمية التي تخضع لحاجة مبهمة خاصة بالتمثل الرمزي، ستشير إلى العواطف المتضادة التي تتقاسم الأنا، وكذلك إلى الأنا نفسه، بواسطة الكلمات. ومن خلال القيام ببلورتها في شكل كلمات محددة بشكل جيد، فإنها تلغي مسبقاً كل نشاط حي للشخص أولا، ثم بعد ذلك للعواطف التي تؤثر فيه. وستشاهد إذاً، من جهة، أنا متماثلاً دائماً مع نفسه، ومن جهة أخرى عواطف متعارضة، ليست أقل ثباتاً، تتصارع عليه، والانتصار سيبقى بالضرورة للأقوى. ولكن هذه الآلية التي حكمنا على أنفسنا بها مسبقاً ليست لها قيمة أخرى غير تلك الخاصة بتمثل رمزي: ولن يمكنها أن تصمد في مواجهة شهادة وعي متيقظ يقدم لنا الدينامية الداخلية كواقع.

وباختصار، نحن أحرار عندما تصدر أفعالنا عن شخصياتنا بشكل كامل، وعندما تعبّر عنها، وعندما تكون لديها معها هذا التشابه غير المحدد الذي نجده أحيانا بين العمل والفنان. ومن دون جدوى سندعي أننا نتراجع إذا أمام التأثير القوي جدا لطبعنا. وطبعنا هو أيضا نحن أنفسنا، ولأننا لم نعد نعرف كيف نشطْر الشخص إلى قسمين من أجل أن ندرك تباعا، من خلال جهد تجريدي، الأنا الذي يحس أو يفكر والأنا الذي يمارس فعله، قد يكون هناك شيء من الصبيانية في استنتاج أن أنا واحدا يؤثر في الآخر. واللوم نفسه سيوجه إلى أولئك الذين يتساءلون ما إذا كنا أحرارا في تغيير طبعنا. حقيقةً، إن طبعنا يتغير يومياً بشكل غير محسوس، وحريتنا ستعاني من جراء ذلك، خاصة إذا جاءت هذه المكتسبات الجديدة لتضاف فوق أنانا وليس لتمتزج فيه. ولكن بمجرد أن يتحقق هذا الاندماج، سيتوجب علينا أن نقول إن التغير الذي طرأ في طبعنا هو جزء منا، وإننا تملكناه. وبكلمة واحدة، إذا جاز لنا أن ننسب الحرية إلى كل فعل نابع من الأنا، ومن الأنا فقط، فإن الفعل الذي يحمل أثر شخصيتنا هو حقيقة حرٌ، لأن أنانا فقط هو الذي سيدّعي أبوته. وتكون بذلك أطروحة الحرية قد تم التحقق منها إذا قبلنا بأن لا نبحث عن هذه الحرية إلا في نوع من الطبع الخاص بالقرار المتخذ، وبكلمة واحدة في الفعل الحر. ولكن [فيلسوف] الحتمية حينما شعر جيدا أن الموقف يبتعد عنه، لجأ إلى الاختباء في الماضي أو في المستقبل. وتارة ينقل نفسه بواسطة الفكر باتجاه مرحلة سابقة، ويؤكد الحتمية الضرورية، في هذه اللحظة الدقيقة، من الفعل المستقبلي، وتارة أخرى يدّعي أنه لا يمكن أن يحدث بطريقة أخرى، مفترضا مسبقا أن الفعل قد أُنجز. ولا يتردد خصوم الحتمية في اتباع خطواتها في هذا الحقل الجديد، وأن يدخلوا في تعريفهم للفعل الحر ـ وإن كان ذلك لن يحدث ربما من دون شيء

من الخطر - دقة ما يمكن أن نقوم به، وذكرى بعض الأجزاء الأخرى التي كان من الممكن أن نختارها. من الواجب إذاً أن نتموقع في سياق هذه الرؤية الجديدة، وأن نبحث بصرف النظر عن التأثيرات الخارجية والأحكام المسبقة للغة، ما يعلمنا إياه الوعي الخالص كلياً بصدد الفعل المستقبلي أو الماضي. إننا ندرك بذلك، انطلاقاً من جانب آخر، ومن منطلق أنه يتعلق بشكل صريح بتصور معين للديمومة، الخطأ الأساسي للحتمية وأوهام خصومها. «فالوعي بحرية الاختيار، كما يقول ستيوارت مل [الديمومة الواقعية والإمكان]، يعني أن يكون لدينا وعي، قبل أن نقوم بعملية الاختيار، أنه كان بإمكاننا أن نختار بشكل مغاير»[11]. والمدافعون عن الحرية يفهمونها بهذه الطريقة، وهم يؤكدون أنه حينما نمارس فعلنا بكل حرية، فهناك أفعال أخرى كان بإمكانها أيضاً أن تكون قابلة للتحقق. ويستندون في هذا الصدد إلى شهادة الوعي الذي يجعلنا ندرك، خارج الفعل نفسه، قوة الاختيار لمصلحة الجانب المعاكس. وعلى خلاف ذلك، فإن المذهب الحتمي يدعي أنه، حينما طرحت بعض المقدمات، فإن فعلاً واحداً ناتجاً عنها كان ممكناً: «فعندما نفترض، كما يضيف ستيوارت مل، أنه كان بإمكاننا أن نتصرف بشكل مغاير عمّا قمنا به، فإننا نفترض دائماً فارقاً في المقدمات. نتظاهر بأننا قد عرفنا شيئاً لم نعرفه، أو أننا لم نعرف شيئاً قمنا بمعرفته...، إلخ»[12]. ومن باب الوفاء لمبدئه، يعطي الفيلسوف الإنجليزي للوعي دور القيام بإعلامنا عمّا هو كائن، وليس عمّا يجب أن يكون. لن نتردد، بالنسبة إلى هذه اللحظة، بخصوص هذه النقطة الأخيرة، ونحتفظ بالسؤال الخاص

(11) Mill, *La Philosophie de Hamilton*, p. 551.

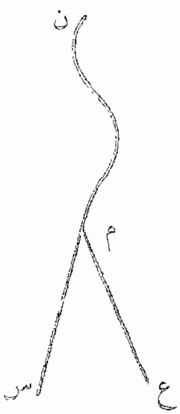
(12) المصدر نفسه، ص 554.

بمعرفة بأي معنى يُدرك الأنا بوصفه سبباً محدداً. ولكن وإلى جانب هذا السؤال الذي يحمل طابعاً نفسياً، هناك سؤال آخر، من طبيعة هي بالأحرى ميتافيزيقية، وهو الذي يحله الحتميون وخصومهم قبلياً بمعنى معاكس، فحجاج أصحاب الموقف الأول يستلزم بالفعل أنه بصدد مقدمات معطاة يقابلها فعل واحد ممكن، وأنصار حرية الاختيار يفترضون، عكس ذلك، أن السلسلة نفسها يمكن أن تؤدي إلى الكثير من الأفعال المختلفة، والممكنة أيضاً. وعند هذا السؤال المتعلق بالإمكانية المتساوية لفعلين أو لفعلين إراديين مضادين سنتوقف: وقد نصل بذلك إلى جمع بعض المؤشرات حول طبيعة العملية التي تقوم الإرادة انطلاقاً منها بالاختيار.

إنني أتردد بين فعلين ممكنين س وع وسأنتقل تباعاً من الواحد إلى الآخر. وذلك يعني أني أمر عبر سلسلة من الحالات، وأن هذه الحالات يمكن أن تنقسم إلى مجموعتين، بحسب انعطافي أكثر نحو س أو نحو القسم المعاكس. وحتى هذه الانعطافات المتضادة، لها وحدها وجود واقعي، وس وع هما رمزان أتمثل من خلالهما، عند نقطة وصولهما تقريباً، توجهين مختلفين لشخصي في لحظات متتابعة من الديمومة. سنشير إذاً من خلال س وع إلى هذين التوجهين نفسهما: هل سيقدم ترقيمنا الجديد صورة أكثر وفاء للواقع الملموس؟ يجب أن نلاحظ، كما قلنا ذلك أعلاه، أن الأنا يكبر، يغتني ويتغير، كلما مر عبر الحالتين المتضادتين، وإلا فكيف سيعلن عن نفسه في وقت ما؟ ليس هناك إذاً بدقة حالتان متضادتان، ولكن التحديد تعددية في الحالات المتتابعة أميز في إطارها، من خلال جهد تخيلي، اتجاهين متضادين. وانطلاقاً من ذلك سنقترب أكثر من الواقع، وسنصطلح على أن نشير من خلال العلامات الثابتة س وع، ليس إلى هذه التوجهات أو الحالات نفسها، مادامت تتغير باستمرار،

ولكن إلى الاتجاهين المختلفين اللذين تلحقهما بهما مخيلتنا من أجل ملاءمة أكبر للغة. وسيظل مفهوما من جهة أخرى أن الأمر يتعلق هنا بتمثلات رمزية لأنه لا وجود في الواقع لتوجهين، ولا حتى لاتجاهين. ولكن هناك أنا يعيش ويتطور بتأثير من تردداته نفسها، إلى غاية ما ينفك الفعل الحر على الطريقة التي تحدث بالنسبة إلى فاكهة ناضجة.

ولكن هذا التصور الخاص بالنشاط الإرادي لا يرضي الحس المشترك، الذي يعتبر ميكانيكيا بالدرجة الأولى، انه يحب التمييزات القاطعة. مثل تلك التي يتم التعبير عنها بواسطة كلمات محددة بشكل جيد أو من خلال مواقع مختلفة في المكان. ويتم بذلك تمثل أنا، والذي وبعد اجتيازه للسلسلة ن م من وقائع الوعي، يصل إلى النقطة م. ويجد نفسه في أمام اتجاهين م س و م ع مفتوحين أيضا. وهذان الاتجاهان يتحولان بذلك الى أشياء، الى دروب حقيقية يصل اليها الطريق الكبير للوعي، وحيث سيكون من مسؤولية الأنا فقط أن ينخرط بلا اكتراث. وباختصار، مكان هذا النشاط المتواصل والحي لهذا الأنا حيث قمنا بوضع - من باب التجريد فقط - اتجاهين متضادين، من خلال استبدال هذين الاتجاهين نفسهما اللذين تم تحويلهما إلى أشياء جامدة غير مبالية، وتنتظر اختيارنا. ولكن من الواجب اذا أن ننقل نشاط الأنا إلى مكان آخر. سنضعه في النقطة ن. وسنقول إن الأنا يصل إلى م، وفي مواجهته لمسارين يتردد ويداول، ويختار في الأخير أحد المسارين.



وبما أنه كانت لدينا صعوبة في تمثل الاتجاهين المزدوجين

للنشاط الواعي في كل مسارات تطوره المتواصل فقد قمنا بتركيز هذين التوجهين بشكل منفصل. وقمنا كذلك بالشيء نفسه مع الأنا وبشكل منفصل أيضا، وحصلنا بذلك على أنا حيوي بشكل لامبال يتردد بين قسمين جامدين وكأنهما مثبّتان. غير أنه إذا اختار الآنا م س، فإن الخط م ع لن يكون وجوده ناقصا، وإذا اختار م ع، فإن الدرب م س سيظل مفتوحا منتظرا عند الحاجة في أن يقوم الآنا بالتراجع عن خطواته من أجل أن يسير فيه. وبهذا المعنى سنقول، حينما نتحدث عن فعل حر: إن الفعل المعاكس كان هو الآخر ممكنا. وحتى إذا لم نقم برسم صورة هندسية فوق ورقة، فإننا نفكر في ذلك بشكل لاإرادي، وتقريبا بشكل لاشعوري، بمجرد ما نميز في الفعل الحر مراحل متتابعة هي تمثيل للدوافع المتضادة، مثل التردد والاختيار، مُخفيا بذلك الرمزية الهندسية في شكل نوع من البلورة اللفظية. والحال أنه من السهل أن نرى أن هذا التصور الموغل في الميكانيكية للحرية يصل الى منطق طبيعي، أي إلى أكثر أنواع الحتمية تصلبا.

إن النشاط الحي للآنا الذي نمنحه بنوع من التجريد توجهين متضادين، سينتهي بالفعل الى الوصول إما إلى س وإما إلى ع. ولكن بما أننا نتفق على تحديد النشاط المزدوج للآنا عند النقطة م، فليس هناك سبب يدفع إلى فصل هذا النشاط عن الفعل الذي سيصل إليه، والذي يشكل كيانا واحداً معه. وإذا كانت التجربة تبين أننا قمنا باختيار س، فلن يتوجب علينا أن نضع نشاطاً لا مباليا عند النقطة م، ولكن بالتحديد نضع نشاطا موجهاً بشكل مسبق باتجاه م س، بالرغم من التردد الذي يبدو. ولو أن الملاحظة بينت عكس ذلك، أي على أننا اخترنا ع، ذلك أن النشاط المحدد من طرفنا عند النقطة م فضل أن يسير صوب هذا التوجه الثاني، بالرغم من بعض التذبذب

في اتجاه الأولى. والإعلان أن الأنا يصل إلى النقطة م ويختار عشوائيا ما بين س وع، معناه التوقف عند منتصف الطريق في نهج الرمزية الهندسية، ومعناه القيام بالتركيز عند النقطة م على قسم فقط من هذا النشاط المتواصل حيث ندرك من دون شك اتجاهين مختلفين، ولكنهما من جهة أخرى يصلان الى س أو إلى ع: لماذا لا نأخذ بعين الاعتبار هذا الواقع الأخير مثل الاثنين السابقين؟ ولماذا لا نحدد له مكانه الخاص، ضمن الصورة الرمزية التي قمنا برسمها؟ ولكن إذا وصل الأنا إلى النقطة م، وهو محدد مسبقا باتجاه معين، فإن النهج الآخر وعلى الرغم من بقائه مفتوحا، فلن يسلكه الأنا. والرمزية الفظة نفسها التي تم الادعاء اعتمادا عليها بتأسيس إمكان الفعل المنجز تصل، من خلال امتداد طبيعي إلى إقامة ضرورته المطلقة.

وباختصار فإن المدافعين عن الحرية وخصومها متفقون على أن يضعوا قبل الفعل نوعا من الذبذبة الميكانيكية ما بين النقطتين س وع. وإذا اخترت س، فإن الأوائل سيقولون لي: لقد ترددت وداولت، وبالتالي فقد كان من الممكن أن تختار ع. وسيجيب الآخرون: لقد اخترت س، وبالتالي فقد كان لديك سبب للقيام بذلك، وعندما نعلن أن ع كانت هي الأخرى ممكنة، فإننا ننسى هذا السبب ونترك جانبا أحد شرطي المشكلة. كما لو قمت الآن بالحفر تحت هذين المحلين المتضادين، لأجد مصادرة مشتركة: حيث يتموضع هؤلاء وأولئك بعد الفعل المنجز س، وتمثل سيرورة نشاطي الإرادي انطلاقا من طريق ن م الذي يتفرع عند النقطة م، والخطوط م س وم ع ترمزان إلى الاتجاهين اللذين يميزهما التجريد ضمن النشاط المتواصل الذي يمثل س حده. ولكن بينما يأخذ الحتميون بعين الاعتبار كل ما يعرفون ويلاحظون ان المسار ن م س،

تم اجتيازه، يصر خصومهم على تجاهل معطى من المعطيات التي قاموا من خلالها بتشكيل الخطاطة، وبعد رسم الخطين م س وم ع اللذين كانا تتوجب أن يقدما، بشكل موحد، تقدم نشاط الأنا، فإنهم يقومون بارجاع الأنا الى النقطة م لكي يتذبذب حتى إشعار آخر.

يجب أن لا ننسى فعلا أن هذه الخطاطة بوصفها النسخة الحقيقية لنشاطنا النفسي في المكان، هي ذات طبيعة رمزية خالصة، وبما هي كذلك، فلن يمكننا أن ترسم الا إذا تموضعنا في سياق وجود فرضية مداولة مكتملة وقرار تم اتخاذه. ومهما حاولتم رسمها مسبقا، فمن يعني ذلك أكثر من أنكم تفترضون إذا الوصول إلى نهاية الحد، وأنكم تشاهدون بشكل خيالي الفعل النهائي. وباختصار، فإن هذه الخطاطة لا تبين الفعل وهو يتحقق، ولكن الفعل بعد تحققه. ولا تسألوني إذا ما كان الأنا، وبعد اجتيازه للدرب ن م وبعد أن قرر الاتجاه نحو س، كان بإمكانه أو أنه لم يكن بإمكانه أن يختار ع: سأجيب بأن السؤال خال من المعنى، لأنه لا وجود للخط ن م، ولا للنقطة م، ولا للدرب م س، ولا لاتجاه يسمى م ع. وطرح سؤال مماثل معناه القبول بإمكانية التمثل الملائم للزمان من خلال المكان وللتتابع انطلاقا من التزامن، ومعناه أن نعطي للخطاطة التي رسمناها قيمة صورة، وليس فقط قيمة رمز، ومعناه الاعتقاد انه يمكننا أن نتابع فوق هذه الخطاطة سيرورة النشاط النفسي، مثل الذي يتابع مسيرة جيش فوق خريطة.

لقد شاهدنا مداولة الأنا في كل مراحلها، إلى غاية نهاية إنجاز الفعل. وإذا لخصنا اذا ألفاظ السلسلة سندرك التتابع في شكل تزامن، ونتقذف الزمان في المكان، ونفكر شعوريا أو لاشعوريا، في هذه الخطاطة الهندسية. ولكن هذه الخطاطات تمثل شيئا وليس تقدما، إنها تماثل في جمود ما الذكريات المحصلة الى حد ما للمداولة كلها

وللقرار النهائي الذي قمنا باتخاذه: فكيف بإمكانها أن تقدم لنا أبسط إشارة عن الحركة الملموسة، وعن التقدم الدينامي، الذي وصلت من خلاله المداولة إلى الفعل؟ ورغم ذلك، وبمجرد ما يتم رسم الخطاطة، نصعد من خلال المخيلة إلى الماضي، ونريد أن يكون نشاطنا النفسي قد اتبع بشكل دقيق الدرب نفسه الذي رسمته الخطاطة، فنسقط بذلك في الوهم الذي أشرنا إليه سابقاً: ونفسر بشكل آلي واقعاً ما، ثم نحل هذا التفسير محل الفعل نفسه. وبذلك نصطدم، بداية من الخطوات الأولى، بصعوبات يتعذر حلها: لو كان القسمان ممكنين بشكل متساوٍ، فكيف أمكننا أن نختار؟ وإذا كان فقط أحدهما ممكناً، فلماذا نعتقد أننا أحراراً؟ ولا نرى أبداً أن هذا السؤال المضاعف يعود دائماً إلى السؤال الآتي: هل الزمان جزء من المكان؟

لو قمت من خلال عيني باجتياز طريق مرسوم على خريطة، لا شيء سيمنعني من أن أعود على عقبي وأن أبحث عمَّا إذا كانت تتفرع إلى أمكنة. ولكن الزمان ليس خطاً نقوم بالمرور فوقه مرة ثانية. حقيقةً، وإنه بمجرد ما يكون قد انصرم، يكون من حقنا تمثل لحظاته المتتابعة وكأنها خارجة عن بعضها البعض، وأن نفكر بذلك في خط يخترق المكان، ولكن سيظل مفهوما أن هذا الخط لا يرمز إلى الزمان الذي ينقضي ولكن إلى الزمان الذي انقضى. وهذا ما ينساه أيضاً المدافعون وخصوم حرية الاختيار. الأوائل حينما يؤكدون والآخرون حينما ينفون إمكانية القيام بفعل مغاير لما قمنا به.

والأوائل يفكرون بهذه الطريقة: «إن الدرب لمَّا يتم رسم خطوطه، وبالتالي يمكنه أن يأخذ أي اتجاه من الاتجاهات». ونجيب عن ذلك: «إنكم تنسون أنه لا يمكننا أن نتكلم عن الدرب إلا بعد أن يُنجز الفعل، ولكن سيكون [الاتجاه] بذلك قد رُسم». سيقول

الآخرون: «لقد رُسم الدرب هكذا، وبالتالي فإن اتجاهه الممكن لم يكن اتجاها مجهولا، ولكن هذا الاتجاه نفسه». وسنرد على ذلك بالقول: «قبل أن يكون الدرب قد رُسم، لم يكن هناك اتجاه ممكن أو غير ممكن، ومن باب الفكر القوي والبسيط فإنه لم يكن ممكنا حينذاك الحديث عن الدرب» ـ ولتغضوا النظر عن هذه الرمزية الفظة التي تهيمن عليكم فكرتها من دون علمكم ـ ستلاحظون أن حجاج الحتميين يكتسي هذا الشكل السخيف: «الفعل، وبمجرد أن يُنجز، فقد أُنجز»، ويجيب خصومهم بالقول: «الفعل، وقبل أن يُنجز، لم يكون موجودا». وبعبارة أخرى، فإن مسألة الحرية تخرج سليمة من هذا النقاش، ويفهم ذلك من دون عناء، لأنه يتوجب البحث عن الحرية داخل نوع من الفارق البسيط، أو من خلال كيفية الفعل نفسه، وليس من خلال علاقة هذا الفعل مع ما ليس هو أو مع ما كان يمكن أن يكون عليه. وكل هذه الضبابية تأتي من كون أن هؤلاء وأولئك يتمثلون المداولة على شكل ذبذبة في المكان، في الوقت الذي تكمن في تقدم ديناميكي حيث الأنا والدوافع نفسها هي في صيرورة دائمة، مثل كائنات حية حقيقية. والأنا المعصوم في ملاحظاته المباشرة يشعر أنه حر ويعلن ذلك، ولكن بمجرد ما يسعى إلى تعقل حريته، فإنه لن يدركها إلا بنوع من الانكسار داخل المكان. من هنا هذه الرمزية الخاصة بالانكسار عبر المكان. من هنا أيضا هذه الرمزية ذات الطبيعة الآلية، وغير الصالحة أيضا للبرهنة لا على أطروحة حرية الاختيار ولا على أن تجعلها مفهومة، ولا حتى على تفنيدها.

ولكن الحتمية لن تعتبر نفسها مهزومة، وتطرح السؤال في صيغة جديدة: «ستقول: لنترك جانباً الأفعال المنجزة، ولنأخذ بعين الاعتبار فقط الأفعال التي ستحدث في المستقبل، فالتساؤل يكمن في معرفة أنه إذا كنا على علم من الآن فصاعدا بكل المقدمات المقبلة،

فإن إحدى العقول الكبيرة يمكنها أن تتنبأ بيقين مطلق بالقرار الذي سيتم اتخاذه». إننا نقبل بطيب خاطر بأن نطرح المشكل وفق هذه الصيغة: وستتاح لنا الفرصة بذلك من أجل صياغة فكرتنا بدقة أكبر. ولكننا سنقيم في البداية تمييزاً ما بين هؤلاء الذين يعتقدون أن معرفة المقدمات ستسمح ببلورة نتيجة ممكنة، وأولئك الذين يتحدثون عن دقة معصومة، فعندما نقول إن صديقاً ما، ضمن ظروف معينة، سيتصرف بشكل محتمل جداً بطريقة معينة، فإن الأمر لا يتعلق بالتنبؤ بالسلوك المستقبلي لصديقنا بقدر ما يتعلق بإطلاق حكم على طبعه الراهن، أي بشكل نهائي، على ماضيه. وإذا كانت عواطفنا وأفكارنا وبكلمة واحدة اذا كان طبعنا يتغير من دون توقف، فمن النادر أن نلاحظ تغيرا مفاجئا، والأكثر ندرة أيضا هو أن يكون بإمكاننا أن نقول عن شخص معروف أن بعض الأفعال تبدو ملائمة بالقدر الكافي لطبيعته، وأن بعضها الآخر مناف لها تماما. كل الفلاسفة سيتفقون حول هذه النقطة، لأن الأمر لا يتعلق بربط المستقبل بالحاصر بقدر ما يتعلق بإقامة علاقة مواءمة أو عدم مواءمة بين سلوك معين والطبع الحالي لشخص نعرفه. ولكن فيلسوف الحتمية يذهب إلى أبعد من ذلك: فهو يؤكد أن الطابع الممكن للحل الذي [نقترحه] يعود إلى أننا لا نعرف أبدا كل الشروط المرتبطة بالمشكل، وأن احتمال تحقق تنبؤنا سيزداد كلما قدّم لنا عدد كبير من هذه الشروط. وختاما فإن المعرفة التامة والكاملة لكل المقدمات من دون أي استثناء ستجعل الدقة معصومة بشكل حقيقي. تلك هي إذاً الفرضية التي يجب فحصها. [الديمومة الواقعية والتنبؤ].

من أجل تثبيت هذه الأفكار، علينا أن نتصور شخصاً مدعوا إلى أخذ قرار يبدو أنه حر في ظروف خطيرة، سنسميه بيار. والسؤال يكمن في معرفة ما إذا كان فيلسوف يدعى بول، ويعيش في الفترة

نفسها التي يعيش فيها بيار، أو إن شئتم أكثر من ذلك، خلال قرون عديدة قبله، قد كان بإمكانه من منطلق معرفته لكل الشروط التي يقوم فيها بيار بتنفيذ فعله أن يتنبأ بيقين كامل بالاختيار الذي قام به بيار.

هناك أساليب متعددة من أجل تمثل حالة شخص في لحظة معطاة. وسنحاول أن نقوم بذلك، عندما نقرأ رواية على سبيل المثال، ولكن مهما بلغت العناية التي حاول الكاتب أن يصبغها على عواطف بطله حتى وإن وصل الأمر إلى إعادة تشكيل تاريخه، فإن الخاتمة المتوقعة أو غير المتوقعة، ستضيف شيئاً ما إلى الفكرة التي كانت لدينا عن الشخصية: فإننا لا نعرف هذه الشخصية إذا إلا بطريقة غير مكتملة. وفي حقيقة الأمر فإن الحالات العميقة لنفسنا، تلك التي تُترجم بواسطة أفعال حرة، تعبر وتلخص مجموع تاريخنا الماضي: فإذا كان بول يعرف كل الشروط التي يمارس فيها بيار فعله، فمن المحتمل أن لا يفلت منه أي جزء من تفاصيل حياة بيار، بحيث تقوم مخيلته بإعادة تشكيلها ويعايش حتى هذا التاريخ. ولكن يجب أن نقوم هنا بإجراء تمييز أساسي. عندما أعايش شخصيا بعض الحالات النفسية، أعرف بدقة شدة هذه الحالة وأهميتها بالنسبة إلى الآخرين، ليس لأني أقيسها أو أقارن بينها، ولكن لأن شدة عاطفة عميقة، على سبيل المثال، ليست شيئا آخر غير هذه العاطفة نفسها. وبعكس ذلك، إذا حاولت أن أقدم لك عرضا عن هذه الحالة النفسية، فلن أستطيع أن أفهمك [مستوى] الشدة إلا من خلال علامة دقيقة وذات طابع رياضي، يتوجب أن أقيس أهميتها، وأن أقارنها بالتي سبقتها وبتلك التي ستأتي، وأن أقوم في الأخير بتحديد الجزء الذي يعود إليها في الفعل النهائي. وسأعلن أنها أكثر شدة تقريبا، ومهمة إلى حد ما، من منطلق أن الفعل النهائي سيفسر من طرفها أو من دونها. وخلافا لذلك، فإنه بالنسبة إلى شعوري الذي كان يدرك

هذه الحالة الداخلية، لم تكن هناك حاجة لمثل مقارنة من هذا النوع، فالشدة ستبدو له كخاصية لا يمكن التعبير عنها بالنسبة إلى الحالة نفسها. وبعبارة أخرى، فإن شدة حالة نفسية ليست معطاة للوعي كعلامة خاصة، يمكنها أن ترافق هذه الحالة وأن تحدد قوتها، على طريقة أُسّ جبري: لقد بيَّنا في الفقرات السابقة أنه يعبر بالأحرى عن الفارق البسيط، وعن التلوين الخاص، وأنه إذا كان الأمر يتعلق بعاطفة على سبيل المثال، فإن شدتها تكمن في أن يتم الإحساس بها. ونتيجة لذلك يجب التمييز بين طريقتين لاستيعاب الحالات الشعورية للآخر: واحدة دينامية تكمن في أن يعايشها بنفسه، والأخرى ساكنة نقوم من خلالها باستبدال الوعي نفسه الخاص بهذه الحالات بصورتها، أو بالأحرى برموزها الفكرية وبأفكارها. وبالتالي فسنتخيلها، عوض إعادة إنتاجها. غير أنه بالنسبة إلى هذه الحالة الأخيرة يجب أن نضيف إلى الصورة الحالات النفسية التي تشير إلى شدتها، مادامت لم تعد تؤثر على الشخص الذي ترتسم لديه، وإن هذا الشخص لم تعد له فرصة الشعور بقوتها من خلال الإحساس بها، ولكن هذه الإشارة نفسها ستأخذ بالضرورة طابعاً كمياً: فسنلاحظ مثلاً أن عاطفة ما هي أكثر قوة من عاطفة أخرى، ويجب أن نأخذ بعين الاعتبار أنها أدّت دورا أكبر، وكيف سيتأتى لنا الوصول إلى ذلك إذا لم نكن نعرف مسبقاً التاريخ السابق للشخص الذي نعتني به، والأفعال التي أدت إليها هذه التعددية من الحالات أو هذه الميول؟ وعليه من أجل أن يتمثل بول بشكل ملائم حالة بيار في أي لحظة من لحظات تاريخه، يجب أن يكون هناك شيئان لا ثالث لهما: إما أن يعرف بول بشكل مسبق الفعل النهائي لبيار، وذلك من خلال تشبيهه بالروائي الذي يعرف أين سيقود شخصياته، وأن يتمكن بذلك من أن يضيف إلى صورة الحالات المتتابعة التي سيمر بها بيار الإشارة التي تحيل إلى قيمتها مقارنة مع

مجموع تاريخه، أو أن يقرر المرور هو نفسه من خلال هذه الحالات المتعددة، ليس على مستوى التخيل، ولكن بشكل حقيقي. يجب استبعاد الفرضية الأولى من بين هذه الفرضيات، مادام الأمر يتعلق بأن نعرف بدقة إذا كان إعطاء المقدمات كافياً وحده لكي يتنبأ بول بالفعل النهائي. وها نحن إذاً مضطرون إلى إجراء تعديل عميق على الفكرة التي كنا قد شكلناها عن بول: المسألة ليست كما اعتقدنا في البداية، أي إنه مشاهد يسبح بنظره في المستقبل، بل هو ممثل، يؤدي بشكل مسبق دور بيار. وعليكم أن تلاحظوا أنه لن يكون بإمكانكم إعفاءه من أي جزئية خاصة بتفاصيل هذا الدور، لأن أكثر الأحداث تفاهة لها أهميتها في تاريخ ما، وبافتراض أنها لم تحدث، لن يمكنكم أن تحكموا بأنها غير مهمة بالنسبة إلى الفعل النهائي، والذي هو من الناحية الافتراضية غير معطى. ليس من حقكم أيضا أن تقلّصوا - ولو لثانية واحدة - الحالات المختلفة للوعي التي سيمر بها بول قبل بيار، لأن نتائج العاطفة نفسها على سبيل المثال ستضاف وتتوطد في كل لحظات الديمومة، ومجموع هذه النتائج لا يمكن الشعور بها دفعة واحدة إلا إذا كنا على علم بأهمية العاطفة، مأخوذة في مجموعها، مقارنة بالفعل النهائي، وهو الذي سيبقى تحديداً في الظل. ولكن إذا شعر كل من بيار وبول في سياق ترتيب مماثل بالعواطف نفسها، وإذا كانت نفس كل منهما تملك التاريخ ذاته، فكيف يمكنكم آن تميزوا بينهما؟ ولو من خلال الجسم حيث يقطن كل واحد منهما؟ إنهما سيختلفان إذاً من دون توقف في بعض الأمكنة، مادامـا لـم يتمثلا الجسم نفسه في أي لحظة من لحظات تاريخهما. حتى ولو كان الأمر يتعلق بالحيز الذي يشغلانه في الديمومة؟ ولن يؤكدا أبدا على الأحداث نفسها، والحال أنه يمكن القول من الناحية الافتراضية: إنهما يحملان الماضي نفسه والحاضر نفسه، ولهما التجربة نفسها. وعليكم الآن أن تحددوا موقفكم: فبيار

وبول يمثلان شخصا واحدا هو الشخص نفسه، تطلقون عليه اسم بيار حينما يمارس فعله وبول عندما تلخصون أفكاره. وبقدر ما تكمّلون أكثر مجموع الشروط التي بمجرد أن تعرف تكون قد سمحت بالتنبؤ بالفعل المستقبلي لبيار، ستجعلون الوجود الخاص بهذه الشخصية أكثر قربا، وستسعون أكثر فأكثر إلى معايشتها في أدق تفاصيلها، وستصلون بذلك الى اللحظة الحاسمة، حيث يتحقق الفعل، فالأمر لم يعد يتعلق بتوقعه، ولكن فقط بالقيام بالفعل. هنا أيضا كل محاولة لإعادة تشكيل فعل صادر عن الإرادة نفسها سيقودكم ببساطة إلى ملاحظة الفعل المنجز.

إنه سؤال خال من المعنى إذا مثل السؤال الآتي: هل كان من الممكن أو لم يكن من الممكن توقع الفعل، انطلاقاً من المجموع الكامل لمقدماته؟ لأن هناك طريقتين لاستيعاب هذه المقدمات، واحدة دينامية والثانية ساكنة، ففي الحالة الأولى، سنكون مدفوعين من خلال انتقال غير محسوس إلى أن نتطابق مع الشخص الذي نهتم به، وأن نمر بسلسلة الحالات نفسها، وأن نعود بذلك إلى اللحظة نفسها حيث يُنجز فيها الفعل؛ لن يتعلق الأمر إطلاقاً إذا بتوقعه. وفي الحالة الثانية، نسلّم بالفعل النهائي فقط من منطلق قيامنا بوضع ـ الى جانب تعيين الحالات ـ التقدير الكمي لأهميته. هنا أيضا نجد أن البعض يتجهون الى الملاحظة وبكل بساطة إن الفعل لم يُنجز في اللحظة التي سينجر فيها، والآخرون سيقولون إنه بمجرد أن يتحقق فهو يتحقق نهائيا. وتخرج مسألة الحرية سليمة من هذا النقاش، مثلما حدث مع النقاش السابق.

وبتعميقنا أكثر فأكثر لهذا الحجاج المضاعف، سنجد تحديدا في أعماقه، الوهمين الأساسين للوعي المتعقل: الأول، يكمن في النظر إلى الشدة كخاصية رياضية للحالات النفسية، وليس مثلما كنا نقول في بداية هذه المحاولة، الكيفية الخاصة، والفرق البسيط الخاص

بهذه الحالات. والثاني يكمن في استبدال الواقع الملموس، والتقدم الديناميّ الذي يدركه الوعي، بالرمز المادي لهذا التقدم الذي وصل الى نهايته، أي الأمر الواقع مضافا إلى مجموع مقدماته. حقيقة. إنه بمجرد تحقق الفعل النهائي يمكن أن أضيف لكل المقدمات قيمتها الخاصة، وأن أتمثل في شكل صراع أو تشكيل للقوى اللعب المركب لهذه العناصر المختلفة. ولكن أن نتساءل بالقول، إن المقدمات معروفة إضافة إلى قيمتها، فإنه كان بإمكاننا أن نتوقع الفعل النهائي، فذلك يعني السقوط في حلقة مفرغة، ونسيان أننا نعطي لأنفسنا من خلال قيمة المقدمات الفعل النهائي الذي يتوجب توقعه؛ ومعناه الافتراض عن خطأ أن الصورة الرمزية التي نتمثل من خلالها العملية المنجزة تم رسمها انطلاقا من هذه العملية نفسها في أثناء تقدمها، مثلما يحدث في آلة تسجيلية.

سنرى من جهة أخرى أن هذين الوهمين يؤديان بدورهما إلى وهم ثالث، وهو أن السؤال الخاص بمعرفة إذا ما كان الفعل قابلا أو غير قابل للتوقع يعود دائما إلى السؤال الآتي: هل الزمان جزء من المكان؟ لقد بدأتم بمجاورة، في مكان مثالي، حالات الوعي التي تتابعت داخل نفس بيار، لتدركوا حياة هذه الشخصية في شكل مسار ن م س ع مرسوما من طرف متحرك ن في المكان. ستمسحون إذا بواسطة

الفكر، الجزء م س ع من هذا المنحنى، وستتساءلون إذا كنتم من خلال معرفتكم لـ "ن م"، لم يكن بإمكانكم القيام بتحديد مسبق للمنحنى م س الذي يرسمه المتحرك انطلاقا من النقطة م. هنا يكمن في الأساس السؤال الذي كنتم تطرحونه عندما كنتم تدخلون فيلسوفا ولنقل "بول" سبق آخر، ولنقل "بيار"، هذا أن يتمثل بالتخيل تلك

الشروط التي أنجز فيها «بيار» فعله. إنكم تجسمون بذلك هذه الشروط، وتجعلون من الزمان المقبل طريقا تم رسمه فوق أرض مستوية، ويمكننا أن نتأمله من فوق جبل من دون أن نكون قد اجتزناه، ومن دون أن يكون من الضروري اجتيازه أبداً. ولكن لم تتأخروا في إدراك أن معرفة الجزء ن م من المنحنى سيكون غير كاف، باستثناء ربما إذا لم تتم الإشارة إلى الموقع الخاص بهذا الخط، ليس فقط مقارنة لبعضه مع البعض الآخر، ولكن أيضا مقارنة بنقاط الخط ن م س ع بأكمله، مما سيؤدي إلى أن نعطي لأنفسنا بشكل مسبق العناصر نفسها التي يجب تحديدها. لقد غيّرتم إذا فرضياتكم، وفهمتم أن الزمان لا يطلب أن يكون مرتياً، ولكن أن يُعاش، وقد استنتجتم أنه إذا كانت معرفتكم بالخط ن م لم تكن تشكل معطى كافياً، فذلك لأنكم تنظرون إليه من الخارج، عوض أن تمتزجوا مع النقطة ن التي ترسم ليس فقط ن م، ولكن أيضاً المنحنى بأكمله، وأن تتبنوا بذلك حركته. لقد حملتم إذاً بول على أن يتطابق مع بيار، وبطبيعة الحال فقد رسم بول في المكان الخط ن م س ع، مادام أن الفرضية هي أن بيار [سبق] أن رسم هذا الخط. ولكن لن تبرهنوا أبداً بذلك أن بول قد توقع فعل بيار، ستلاحظون فقط أن بيار عمل بشكل يتلاءم مع الفعل المتحقق، بما أن بول قد أصبح هو بيار. حقيقة، إنكم تعودون بعد ذلك، من دون أن تأخذوا حذركم، إلى فرضيتكم الأولى، لأنكم تمزجون من دون توقف الخط ن م س ع الذي يتم رسمه مع الخط ن م س ع الذي رُسم من قبل، أي الزمان مع المكان. وبعد مقابلة بول مع بيار تلبية لحاجة الدافع، تنتزعون من بول منصبه السابق كمشاهد، ليدرك إذا الخط ن م س ع كاملاً، وذلك غير مفاجئ، لأنه قام للتو بإكماله.

وما يجعل الغموض طبيعيا، وحتى حتميا، هو أن العلم يبدو

أنه يقدم أمثلة لا يمكن مناقشتها بصدد التنبؤ بالمستقبل. أولا نقوم بتحديد مسبق لعملية اتصال الأفلاك، وكسوف الشمس وخسوف القمر، ولأكبر عدد من الظواهر الفلكية؟ ألا يتضمن الذكاء الإنساني إذا، في اللحظة الراهنة، حصة كبيرة بالقدر الذي نشاء من الديمومة التي ستأتي؟ نعترف بذلك من دون عناء، ولكن تنبؤا من هذا النوع ليس له أدنى شبه بذلك المتعلق بالفعل الإرادي. وحتى الأسباب، كما سنرى ذلك، التي تجعل من التنبؤ بالظاهرة الفلكية أمرا ممكناً، هي نفسها بالتحديد التي تمنعنا أن نحدد بشكل مسبق فعلا نابعاً من النشاط الحر. ذلك أن مستقبل الكون المادي، حتى وإن كان معاصراً لمستقبل كائن واعٍ، ليس له أي تشابه معه.

ومن أجل أَن نلمس بأصابعنا هذا الفارق الأساسي، لنفترض للحظة أن أحداً من العباقرة، يفوق في عبقريته مهارة وذكاء ديكارت، يطلب من كل حركات الكون أن تزيد سرعتها مرتين. لا شيء يمكنه أن يتغير في الظواهر الفلكية، أو على الأقل في المعادلات التي تمكننا من التنبؤ بها، لأنه في هذه المعادلات الرمز «ز» لا يشير إلى ديمومة، ولكن إلى علاقة ما بين ديمومتين، إلى عدد معين من وحدات الزمان، أو أخيرا، وفي نهاية التحليل، إلى عدد معين من التزامنات؛ هذه التزامنات وهذه التطابقات ستنتج أيضاً بعددٍ متساوٍ، وعليه فإن الفواصل التي تفصل بينها هي فقط التي تكون قد تقلصت، ولكن هذه الفواصل لن يكون لها أي دخل في عمليات الحساب. والحال أن هذه الفواصل هي بشكل دقيق الديمومة المعاشة؛ تلك التي يدركها الوعي: وبذلك فإن الوعي ينبهنا بشكل أسرع إلى تقلص اليوم، في صورة ما إذا انخفضت ديمومتنا في الفترة الممتدة ما بين شروق الشمس وغروبها. ومن دون شك لن يقيس الوعي هذا التقلص، وربما لن يدركه مباشرة تحت مظهر تغير كمي، ولكنه سيلاحظ، بشكل من الأشكال، انخفاضاً في الإخصاب العادي

للكائن وتعديلا في التقدم الذي اعتاد تحقيقه في الفترة الممتدة ما بين شروق الشمس وغروبها.

غير أنه عندما يتنبأ علم الفلك بخسوف للقمر، على سبيل المثال، فهو لا يقوم وفق أسلوبه الخاص إلا بممارسة القوة التي نسندها لصاحبنا العبقري. إنه يطلب من الزمان أن يسير أسرع عشر مرات، مئة مرة، وألف مرة، وله الحق في ذلك من منطلق أنه لا يغير بذلك إلا من طبيعة الفواصل الشعورية وإن هذه الفواصل لا تدخل، من الناحية الافتراضية، في عمليات الحساب. لذلك، وفي سياق ديمومة نفسية تمتد لبضع ثوان، يمكن أن يبلغه إياه ما يوازي سنوات عديدة، وحتى قروناً عديدة من الزمان الفلكي: تلك هي العملية التي يضطلع بها حينما يرسم بشكل مسبق مسار جسم سماوي أو يمثله من خلال معادلة. وهو في الحقيقة يكتفي بإقامة سلسلة من علاقات التضاد ما بين هذا الجسم والأجسام الأخرى المعطاة، وما بين سلسلة من التزامنات والتطابقات، وسلسلة من العلاقات العددية: وسيظل خارج الحساب، مثل الديمومة بمعناها الحقيقي، ولا يمكن أن يُدرك إلا من خلال وعي قادر، ليس فقط على أن يشاهد هذه التزامنات المتتابعة، ولكن على أن يعايش فواصلها، ونتصور حتى أن هذا الوعي استطاع أن يعيش حياة بطيئة، وكسولة إلى حد ما، من أجل احتضان مسار الجسم السماوي بأكمله، في إدراك وحيد ومتميز، مثلما يحدث لنا نحن أنفسنا عندما نرى ارتسام المواقع المتتابعة لنيزك، بشكل خط ناري. وهذا الوعي سيتواجد إذا وبشكل واقعي في الشروط نفسها، حيث يتموضع رائد الفضاء بشكل خيالي؛ سيشاهد في الحاضر ما سيدركه رائد الفضاء في المستقبل. وفي الحقيقة، إذا كان هذا الآخير يتنبأ بظاهرة ستحدث في المستقبل، فذلك بشرط أن يجعل منها حتى حدود معينة ظاهرة

تتصل بالحاضر، أو على الأقل يقلص بشكل كبير الفاصل الذي يفصلنا عنها. وباختصار فإن الزمان الذي نتحدث عنه في علم الفلك هو عدد، وطبيعة وحدات هذا العدد لا يمكن أن نقوم بتحديدها من خلال عمليات الحساب: ويمكننا إذا أن نفترض أنها صغيرة بالقدر الذي نشاء، بشرط أن تمتد الفرضية نفسها إلى كل سلسلة العمليات، وأن تظل بذلك العلاقات المتتابعة للموقع محفوظة في المكان. سنشاهد بشكل خيالي الظاهرة التي نريد أن نتنبأ بها، وسنعرف في أي نقطة محددة من المكان، وبعد أي عدد من وحدات الزمن ستحدث هذه الظاهرة، وسيكفي بعد ذلك أن نُعيد إلى هذه الوحدات طبيعتها النفسية لكي ندفع بالحدث نحو المستقبل، ولنقول إننا تنبأنا به، بينما نحن رأيناه في واقع الأمر.

إن هذه الوحدات من الزمن التي تشكل الديمومة المعاشة، والتي يمكن لرائد الفضاء أن يستعملها كما يحلو له لأنها غير خاضعة للعلم، هي بالتحديد ما يهم عالم النفس، لأن علم النفس يدرس الفواصل نفسها، وليس أبداً نهاياتها. من الواضح أن الوعي لا يدرك الزمان في شكل مجموع من وحدات الديمومة؛ وفي مواجهته لمصيره، ليست له أي وسيلة، ولا حتى أي سبب من أجل قياس الزمان، ولكن عاطفة تدوم أقل مرتين في اليوم، مثلاً لن تكون بالنسبة إليه العاطفة نفسها؛ إنها تبين عند هذه الحالة من الوعي تعددية في الانطباعات جاءت من أجل إثراء وتعديل طبيعته. حقيقة، إنه حينما نفرض على هذه العاطفة اسماً ما، وحينما نعاملها كشيء، نعتقد أننا نستطيع تقليص ديمومتها إلى النصف، على سبيل المثال، وأن نقلص إلى النصف أيضا ديمومة كل ما بقي من تاريخنا؛ سيكون ذلك هو الوجود نفسه، في ما يبدو، ولكن على نطاق مختصر. غير أننا ننسى إذا أن حالات الوعي هي حالات للتقدم، وليست أشياء،

وإذا كنا نشير إلى كل واحد منها بكلمة واحدة، فذلك من باب الاستجابة للضرورة اللغوية؛ فكونها عاشت وكونها تعيش، فهي تتغير من دون توقف، وفي النتيجة لا يمكن أن نعزلها للحظات من دون أن ننقص منها بعض الانطباعات، ونغير بذلك كيفيتها. أفهم جيدا اننا ندرك دفعة واحدة، أو في لحظة قليلة جدا من الزمان، مدار كوكب، لأن مواقعه المتتابعة أو نتائج حركته، هي وحدها التي تهمنا، وليس ديمومة الفواصل المتساوية التي تفصل بينها. ولكن عندما يتعلق الأمر بعاطفة ما، ليست هناك نتيجة دقيقة، باستثناء أنه قد تم الإحساس بها، ومن أجل إجراء تقويم ملائم لهذه النتيجة، يجب أن نكون قد مررنا بكل المراحل التي مرت بها العاطفة نفسها، وأن نكون قد شغلنا الديمومة نفسها، حتى وإن كانت هذه العاطفة قد تلخصت أخيرا من خلال بعض الإجراءات ذات الطبيعة المحددة، والقابلة للمقارنة مع موقع كوكب في الفضاء، ومعرفتي بهذا الفعل لن تفيدني إطلاقا في قياس تأثير العاطفة على مجموع تاريخ ما، وهذا التأثير هو الذي يتوجب معرفته. كل تنبؤ هو في الحقيقة إبصار، ويحدث هذا الإبصار عندما نستطيع إجراء تقليص متواصل لفاصل زمان المستقبل من خلال الاحتفاظ بعلاقات أجزائه في ما بينها، وذلك ما يحدث بالنسبة إلى التنبؤات الفلكية. ولكن ماذا يعني تقليص فاصل من الزمان، اذا لم يكن هو القيام بإفراغ أو إفقار حالات الوعي التي تتابع؟ وحتى إمكانية الرؤية المختصرة لمرحلة فلكية لا تؤدي بذلك إلى إمكانية تغيير سلسلة نفسية بالطريقة نفسها، لأنه فقط بأخذنا لهذه السلسلة النفسية كقاعدة ثابتة سيمكننا أن نغيرها بشكل اعتباطي، بالنسبة إلى وحدة الديمومة، في مرحلة فلكية؟

وحينما نتساءل إذا إن كان من الممكن التنبؤ بفعل مستقبلي، فإننا نقوم بذلك بالتعرف إلى الزمان كما هو متفق عليه في العلوم

الدقيقة، ذلك الذي يتم تلخيصه في عدد، مع الديمومة الحقيقية، والذي يعتبر مظهره الكمي كيفا حقيقيا، ولن يمكننا أن نقلصه للحظة واحدة من دون أن نعدل طبيعة الأشياء التي يشغلها. وما يسهل من دون ريب من هذه العملية المتعلقة بالتعرف، هو أنه وفي العديد من الحالات، يكون لنا الحق في القيام بعملنا على الديمومة الواقعية وكذلك على الزمان الفلكي، [الديمومة الواقعية والسببية]، وبذلك فإننا حينما نتذكر الماضي، أي سلسلة من الوقائع المنجزة، فإننا نختصره دائما، من دون أن نفسد مع ذلك طبيعة الحدث الذي يعنينا. ومن منطلق أننا نعرفه من قبل، ونكون أن التقدم وصل إلى نهايته التي تؤسس لوجوده في حد ذاته، فإن الفعل النفسي يتحول الى شيء، ويمكننا أن نتمثله فجأة. إننا نوجد هنا في الموقع نفسه الذي يتموضع فيه رجل الفضاء، عندما يستوعب من خلال إدراك واحد ومتميز المدار كله الذي سوف يتطلب بالنسبة إلى كوكب سنوات طويلة من الزمان حتى يصل إلى اجتيازه. وبالفعل يجب أن نرجع التنبؤ الفلكي إلى ذكريات واقع نفسي ماض، وليس إلى المعرفة المسبقة لواقع نفسي مستقبلي. ولكن حينما يتعلق الأمر بتحديد واقع نفسي مستقبلي، حتى وإن كان لا يملك عمقا كبيراً، علينا أن نتصور المقدمات ليس في حالتها الساكنة في شكل أشياء، ولكن في حالتها الدينامية وكأنها [مراحل] للتقدم، مادام أن تأثيرها وحده هو السبب في ذلك: والحال أن ديمومتها هي ذلك التأثير نفسه. ولذلك لن يكون الأمر متعلقا بتقليص الديمومة المستقبلية من أجل التمثل المسبق لأجزائها؛ ليس بإمكاننا سوى أن نعيش هذه الديمومة، شيئاً فشيئا وهي تحدث. وباختصار، في مجال الوقائع النفسية العميقة، ليس هناك واقع محسوس بين التنبؤ والابصار والفعل.

لم يتبق أمام الحتمية أكثر من موقف واحد لتتخذه. وستتخلى

من الآن فصاعداً عن ادعاء إمكانية التنبؤ بفعل من الأفعال أو بحالة وعي مستقبلية، وستؤكد أن كل فعل هو محدد من خلال مقدماته النفسية، أو بتعبير آخر ستؤكد أن وقائع الوعي تخضع لقوانين مثل الظواهر الطبيعية. وهذا الحجاج يتلخص في العمق، في عدم الدخول في تفاصيل الوقائع النفسية الملموسة، لأنها تخشى بشكل غريزي أن تجد نفسها في مواجهة ظواهر تستعصي على كل تمثل رمزي وفي النتيجة على كل تنبؤ. ولنترك إذاً الطبيعة الخاصة لهذه الظواهر جانباً، ولكن لنؤكد أنه وبالنظر إلى خصائصها كظواهر فإنها تبقى خاضعة إلى قانون السببية. غير أن هذا القانون يفترض أن كل ظاهرة يجب أن تتحدد انطلاقاً من شروطها، أو بعبارة أخرى، أن تؤدي الأسباب نفسها إلى النتائج نفسها. ويجب إذاً إما أن يكون الفعل مرتبطاً بشكل وثيق بمقدماته النفسية، وإما أن يعاني مبدأ السببية من استثناء مبهم.

وهذا الشكل الأخير من الحجاج الذي تمارسه الحتمية يختلف بشكل أقل مما كنا نظنه عن كل تلك التي تم فحصها سابقاً. والقول إن الأسباب الداخلية نفسها تفرز النتائج نفسها معناه افتراض أن السبب نفسه يمكن أن يتقدم مرات عديدة إلى مسرح الوعي. والحال، أن تصورنا للديمومة لا يهدف إلى أقل من تأكيد عدم التجانس الجذري للوقائع النفسية العميقة، والإشارة إلى استحالة أن يتشابه اثنان منهما بشكل كامل، لأنهما يشكلان لحظتين مختلفتين من تاريخ معين. وبينما أن الموضوع الخارجي لا يحمل سمة الزمان المنصرم، وبالرغم من تعدد اللحظات، فإنه بإمكان الفيزيائي أن يجد نفسه بحضور شروط أولية متماثلة، فالديمومة هي شيء واقعي بالنسبة إلى الوعي الذي يحتفظ بأثرها، ولن يمكننا أن نتحدث هنا عن شروط مماثلة، لأن اللحظة نفسها لا تتاح لنا مرتين. وسندعي

من دون جدوى أنه إذا لم تكن هناك حالتان عميقتان للنفس تحملان خاصية التشابه بينهما، فإن التحليل سيبيّن داخل هذه الحالات المختلفة عناصر مستقرة، يمكن مقارنتها في ما بينها. وسيكون ذلك من قبيل نسيان أن العناصر النفسية حتى تلك الأكثر بساطة، لها شخصيتها وحياتها الخاصة، وبمجرد أن تحصل على قليل من العمق، فإنها تصبح كذلك من دون توقف، والعاطفة نفسها تكون بمثابة عاطفة جديدة فقط من منطلق كونها تتكرر. كما أنه ليس لدينا أي سبب في أن نحتفظ لها بالاسم القديم، باستثناء أنه يقابل السبب الخارجي نفسه حيث يترجم خارجياً من خلال علامات متماثلة: وسنرتكب إذاً مصادرة حقيقية على المطلوب إذا استنتجنا من التشابه المزعوم لحالتين أن السبب نفسه يؤدي إلى النتيجة نفسها. وباختصار، إذا كانت علاقة السببية لاتزال موجودة باستمرار في عالم الوقائع الداخلية، فلا يمكنها أن تشبه بأي شكل من الأشكال ما نسميه سببية في الطبيعة. بالنسبة إلى الفيزيائي إن السبب نفسه يفرز دائماً النتيجة نفسها، وبالنسبة إلى عالم النفس الذي لا يقبل أن يتم تضليله بهذا التشابه الظاهري، فإن السبب الداخلي العميق يعطي نتيجته مرة واحدة، ولن يعيد إنتاجها أبداً. وإذا كنا ندعي الآن أن هذه النتيجة كانت مرتبطة بشكل وثيق بهذا السبب، فإن تأكيداً كهذا سيعني شيئين لا ثالث لهما: إما أن المقدمات وبما أنها كانت قد أعطيت فقد أمكنها أن تتنبأ بالفعل في المستقبل، وإما أن الفعل وبمجرد أن يُنجز فإن كل فعل من الأفعال الأخرى سيبدو ضمن الشروط المعطاة كفعل مستحيل. والحال أننا رأينا بأن هذين التأكيدين كانا أيضاً خاليين من المعنى، ويؤديان هما أيضاً إلى تصور خاطئ للديمومة.

ومع ذلك، لا يبدو لنا أنه من العبث التوقف عند هذا الشكل

الأخير من الحجاج الخاص بالمذهب الحتمي: حينما يتعلق الأمر فقط، من وجهة نظرنا، بتوضيح معنى الكلمتين: حتمية وسببية. ومن دون جدوى سندّعي أنه لا يمكن أن يتعلق الأمر لا بالتنبؤ بفعل في المستقبل وفق ما يحدث بالنسبة إلى ظاهرة فلكية، ولا بإثبات، بمجرد ما يُنجز الفعل، أن كل فعل آخر كان سيكون مستحيلاً في سياق الشروط المعطاة. وعبثاً سنضيف أنه حتى تحت هذا الشكل فإن «الأسباب نفسها تؤدي إلى النتائج نفسها»، وسيفقد مبدأ الحتمية الكونية، كل نوع من الدلالة في العالم الداخلي لوقائع الوعي. وربما يلجأ [فيلسوف] الحتمية إلى حجاجنا بالنسبة إلى كل نقطة من هذه النقاط الثلاث، خاصة تلك التي تتعلق بالاعتراف أنه في العالم النفسي، لا يمكننا أن نمنح لكلمة حتمية أي معنى من المعاني الثلاثة، ومن دون شك سيخفق كذلك في إيجاد معنى رابع، ومع ذلك لن يتوقف عن ترديد أن الفعل يرتبط ارتباطاً وثيقاً بمقدماته. وسنجد إذاً أنفسنا هنا بحضور وهم عميق جداً وحكم مسبق عنيد، بحيث لن يمكننا أن نكون على صواب من دون أن نهاجمهما في مبدئهما الأساسي نفسه الذي هو مبدأ السببية. وبتحليلنا لمفهوم السبب سنبين الالتباس الذي يميزُه، من دون أن نصل إلى تعريف الحرية، وسنتجاوز ربما بشكل كامل الفكرة السلبية التي كوّناها عنه حتى الآن.

إننا نلاحظ ظواهر فيزيائية، وهذه الظواهر تخضع لقوانين. ويعني ذلك: 1 ـ أن ظواهر أ، ب، ج، د مدركة في مرحلة سابقة يمكن حدوثها مرة ثانية وجديدة ووفق الشكل نفسه. 2 ـ وأن ظاهرة من الظواهر ص، ظهرت بعد الشروط أ، ب، ج، د وانطلاقاً من هذه الشروط فقط لن تتوقف عن التكاثر بمجرد أن تُعطى الشروط نفسها. وإذا كان مبدأ السببية لا يقول لنا أكثر من ذلك، كما يدعي

ذلك التجريبيون، سنعترف لهؤلاء الفلاسفة عن طيب خاطر أن مبدأهم ينبع من التجربة؛ ولكنه لن يبرهن على أي شيء منافٍ لحريتنا، لأنه سيظل مفهوماً أن مقدمات محددة ستؤدي إلى ظهور نتيجة محددة في كل مكان تبرز لنا التجربة فيه هذا الانتظام. ولكن السؤال يكمن في الأساس في معرفة ما إذا كنا سنجده في مجال الوعي، وهنا بالذات يكمن مشكل الحرية. سنسلم معكم للحظة أن مبدأ السببية يلخص فقط التتابعات الموحدة وغير المشروطة التي تمت ملاحظتها في الماضي: فبأي حق تطبقونه إذاً على وقائع الوعي العميقة حيث لم نعثر على تتابعات منتظمة، مادمنا نخفق في التنبؤ بها؟ وكيف تستندون إلى هذا المبدأ من أجل تأكيد حتمية الوقائع الداخلية، والحال أن حتمية الوقائع الملاحظة تمثل وفق وجهة نظركم الأساس الوحيد لهذا المبدأ نفسه؟ والحقيقة أنه، حينما يقوم التجريبيون بالإعلاء من شأن مبدأ السببية على حساب الحرية الإنسانية، فإنهم يأخذون بذلك مفهوم سبب وفق دلالة جديدة، هي تلك التي نجدها من جهة أخرى عند الحس المشترك.

أن نلاحظ التتابع المنتظم لظاهرتين، معناه الاعتراف بالفعل أنه، بما أن الأول قد أعطي لنا، فإننا ندرك مسبقاً الآخر. ولكن هذا الربط الموغل في الذاتية للتمثلين لا يكفي بالنسبة إلى الحس المشترك، حيث يبدو له أنه إذا كانت فكرة الظاهرة الثانية متضمنة بشكل مسبق في تلك الخاصة بالأولى، فيجب للظاهرة الثانية نفسها أن توجد بشكل موضوعي، وفق صيغة أو أخرى، داخل الظاهرة الأولى. يجب على الحس المشترك أن يصل إلى هذه النتيجة، لأن التمييز الدقيق للرابطة الموضوعية بين الظواهر والتشكيلات الذاتية وأفكارها يفترض مسبقاً درجة عالية إلى حد كبير من الثقافة الفلسفية. سننتقل إذاً من دون أن نشعر بذلك من المعنى الأول إلى الثاني،

وسنتمثل العلاقة السببية كنوع من التكوين المسبق للظاهرة التي ستأتي في شروطها الحالية. ولكن، هذا التكوين المسبق يمكن أن يمتد في اتجاهين مختلفين جدا، وهنا بالتحديد يبتدئ الغموض.

إن الرياضيات توفر لنا بالفعل صورة لتكوين مسبق من هذا النوع. حيث إن الحركة نفسها التي نقوم من خلالها برسم محيط الدائرة في مخطط تؤدي إلى بروز كل خصائص هذه الخطاطة: وبهذا المعنى، هناك عدد غير محدد من القواعد توجد بشكل مسبق ضمن التعريف، على الرغم من أنها موجهة لأن تحدث في الديمومة بالنسبة للرياضي الذي سيستنتجها. من والواضح أننا هنا في مجال الكمية الخالصة، حيث إن الخصائص الهندسية. ولكونها تستطيع أن تكون في شكل متساوٍ، فإننا ندرك جيداً أن معادلة أولى، تعبر عن الخاصية الأساسية للشكل، تتحول إلى تعددية غير محددة من المعادلات الجديدة، كلها محتواة افتراضياً في تلك. وعكس ذلك، فإن الظواهر الفيزيائية التي تتابع وتدرك من خلال حواسنا تتميز بكيفيتها مثلما تتميز بقدر غير قليل بجانبها الكمي، مما يُنتج لدينا بعض الصعوبة في أن نعلن بداية أنها متطابقة مع بعضها البعض. ولكن تحديدا لأن حواسنا تدركها، فلا شيء يمنع من أن نسند فوارقها الكيفية إلى الانطباع الذي تحدثه لدينا، وأن نفترض خلف عدم تجانس عواطفنا عالما فيزيائيا متجانسا. وباختصار، سنجرد المادة من الكيفيات الملموسة التي تكسوها حواسنا باللون والحرارة والمقاومة وحتى بالجاذبية، وسنجد أنفسنا في الأخير بحضور الامتداد المتجانس للمكان من دون جسم. ولم يتبق إطلاقا بعد ذلك موقف آخر يمكن اتخاذه غير القيام بتجزيء خطاطات في المكان، والقيام بتحريكها وفق القوانين المصاغة بشكل رياضي، وأن نفسر الكيفيات الظاهرة للمادة من خلال الشكل، ومن خلال الموقع

وحركات هذه الخطاطات الهندسية. والحال أن الموقع يُعطى من خلال نسق من المقادير الثابتة، بينما يتم التعبير عن الحركة بواسطة قانون، أي بواسطة علاقة ثابتة بين مقادير متغيرة، ولكن الشكل هو عبارة عن صورة، ومهما افترضنا أنها دقيقة وشفافة، فإنها تشكل دائما، من منطلق أن مخيلتنا لها تقريبا إدراكها البصري الخاص بها، أي كيفية ملموسة لا يمكن بعد ذلك اختزالها من المادة. ويجب علينا بعد ذلك أن نزيح من الطاولة كل ما يتعلق بهذه الصورة وأن نستبدلها بالصيغة المجردة للحركة التي ترسم الخطاطة. وعليكم أن تتمثلوا إذا العلاقات الجبرية التي يتشابك بعضها في البعض الآخر، وتتجسد من خلال هذا التشابك نفسه، لتولّد بالاعتماد فقط على نتيجة تعقدها الواقع الملموس المرئي والمعقول، إنكم لا تقومون سوى باستخلاص نتائج مبدأ السببية، مأخوذاً بمعنى تكوين مسبق وراهن للمستقبل في خضم الحاضر. ولا يبدو أن علماء عصرنا قد دفعوا بالتجريد إلى هذا الحد، ربما باستثناء وليام طومسون، فهذا الفيزيائي المبتكر والعميق يفترض أن المكان مملوء بسائل متجانس وغير قابل للانضغاط، حيث تتحرك دوامات مولّدة بذلك خصائص المادة: وهذه الدوامات هي العناصر المكونة للأجسام، والذرة تصبح بذلك حركة، والظواهر الفيزيائية تتقلص إلى حركات منتظمة تتم داخل سائل غير قابل للانضغاط. غير أنه إذا أردنا أن نلاحظ جيداً أن هذا السائل يملك تجانساً كاملاً، وأنه لا يوجد بين أجزائه لا فواصل فارغة تفرّق بينها ولا فارقاً من الفوارق يسمح بتمييزها، سنرى أن كل حركة تتم بداخل هذا السائل تعادل في الواقع اللاحركة المطلقة، لأنه قبل الحركة وفي أثنائها وبعدها لا شيء يتغير، ولم يتغير شيء في المجموع. والحركة التي نتكلم عليها هنا هي إذا ليست حركة تحدث، ولكن حركة نفكر فيها؛ إنها علاقة من بين علاقات. إننا نقبل على مضض أن ندرك ربما أن الحركة هي فعل شعوري، وأنه لا وجود في المكان إلا لتزامنات فقط، وأنه ستعطى لنا

وسيلة لحساب هذه العلاقات من التزامن في أي لحظة من لحظات ديمومتنا. لم يحدث في أي مكان أن تم الدفع بالآلية إلى أقصى حدودها مثلما وقع في هذا النسق، مادام أن الشكل نفسه من العناصر النهائية للمادة قد تم إرجاعه إلى حركة. ولكن حتى قبل ذلك كان من الممكن تأويل الفيزياء الديكارتية في اتجاه مشابه، لأنه إذا كانت المادة تختزل إلى امتداد متجانس، كما يريد ذلك ديكارت، فإن حركات أجزاء هذا الامتداد يمكن إدراكها من خلال القانون المجرد الذي يقودها، أو من خلال معادلة جبرية ما بين مقادير متغيرة، ولكن لن تتمثل في شكل ملموس من الصور. ويمكن أن نؤكد من دون عناء أنه كلما سمح تقدم التفسيرات الميكانيكية بتطوير هذا التصور الخاص بالسببية وبتخفيف الذرة نتيجة لذلك من وزن خصائصها المحسوسة، اتجه الوجود الملموس لظواهر الطبيعة إلى التبدد في شكل دخان جبري.

وعلاقة السببية المفهومة بوصفها كذلك هي علاقة ضرورية بهذا المعنى الذي ستقترب فيه بشكل غير محدود من علاقة الهوية، مثلما يحدث لمنحنى مع خط تقاربه. ومبدأ الهوية هو بمثابة القانون المطلق بالنسبة إلى وعينا، إنه يؤكد أن ما هو مفكر فيه يُفكر فيه في اللحظة التي نفكر فيها، وما يعطي الطابع الضروري والمطلق لهذا المبدأ هو أنه لا يربط المستقبل بالحاضر، ولكن فقط الحاضر بالحاضر: إنه يعبّر عن الثقة الراسخة التي يحس بها الوعي داخل نفسه، وطالما يكون وفيا لدوره، فإنه يكتفي بملاحظة الحالة الراهنة والمتجلية للنفس. ولكن مبدأ السببية، على اعتبار أنه يربط المستقبل بالحاضر، فإنه لا يأخذ أبدا شكل مبدأ ضروري؛ لأن اللحظات المتتابعة من الزمان الواقعي ليست متضامنة مع بعضها البعض، ولن يصل أي مجهود منطقي إلى البرهنة على أن ما كان سيكون أو سيظل كائنا،

وأن المقدمات نفسها ستستدعي دائما نتائج متماثلة. وقد فهم ذلك ديكارت بشكل جيد إلى حد أنه أعطى للنعمة التي تتجدد باستمرار بفضل العناية الإلهية خاصية الانتظام الموجود في العالم الفيزيائي، وكذلك استمرارية الأسباب نفسها: لقد أقام بشكل من الأشكال فيزياء فورية، قابلة للتطبيق على كون ترتبط ديمومته بشكل كامل باللحظة الراهنة. وأراد سبينوزا أن يؤكد أن سلسلة الظواهر التي تأخذ بالنسبة إلينا شكل تتابع في الزمان، كانت متطابقة في المطلق مع الوحدة الإلهية: وهو يفترض بذلك، من جهة، أن العلاقة الجلية للسببية بين الظواهر تعود إلى علاقة هوية في المطلق، ومن جهة اخرى، يفترض أن الديمومة غير المحددة للأشياء ترتبط في كليتها بلحظة وحيدة، ممثلة في الأبدية. وباختصار، سواء عمّقنا الفيزياء الديكارتية والميتافيزيقا السبينوزية أو النظريات العلمية لعصرنا، سنجد في كل الأمكنة الاهتمام نفسه من أجل إقامة علاقة ضرورة منطقية ما بين السبب والنتيجة. وسنرى أن هذا الاهتمام يُترجم من خلال رغبة في تحويل العلاقات المتتابعة إلى علاقات تلازم، وإلغاء فعل الديمومة، واستبدال السببية الظاهرة بهوية أساسية.

ولكن إذا كان تطور مفهوم السببية، منظوراً إليه بوصفه ترابطاً ضرورياً، يقود إلى التصور السبينوزي أو الديكارتي للطبيعة، فعلى خلاف ذلك كل علاقة تحديد ضرورية مؤسسة بين ظواهر متتابعة يجب أن تأتي مما ندركه بشكل غامض من آلية رياضية، خلف هذه الظواهر غير المتجانسة. إننا لا ندعي أن الحس المشترك يملك حدس النظريات الحركية للمادة، وبدرجة أقل ربما النظرية الآلية وفق التصور السبينوزي، ولكن سنرى أنه كلما بدت النتيجة مرتبطة بشكل ضروري بالسبب، اتجهنا إلى وضعها في السبب نفسه، مثل النتيجة الرياضية التي يكمن مبدأها في إلغاء فعل الديمومة. حينما أقع تحت

تأثير الشروط الخارجية نفسها، فإني لا أتصرف اليوم مثلما فعلت البارحة، وليس في ذلك ما يدعو إلى الاستغراب لأني أتغير، ولأني أدوم. ولكن الأشياء، منظورا إليها خارج إدراكنا لا تبدو لنا أنها تدوم، وكلما عمقنا هذه الفكرة، بدا لنا غير معقول أن نفترض أن السبب نفسه لا يؤدي اليوم إلى النتيجة نفسها التي كان يؤدي إليها البارحة. حقيقةً، إننا نحس بأنه إذا كانت الأشياء لا تدوم مثلنا، فيجب أن يكون هناك من جهة أخرى سبب من الأسباب يتعذر فهمه يجعل الظواهر تبدو متتابعة، ولا تظهر كلها في مرة واحدة. لذلك، فإن مفهوم السببية، ومع أنه يقترب بشكل غير محدود من مفهوم الهوية لا يبدو لنا أنه يتطابق معه، إلا إذا أدركنا بشكل واضح فكرة آلية رياضية، أو أن تأتي ميتافيزيقا بارعة لتضع فوق هذه النقطة أوهاما مشروعة إلى حد ما. وليس أقل بداهة من ذلك أن اعتقادنا في التحديد الضروري للظواهر بعضها من خلال البعض الآخر يتوطد بقدر ما نعتبر الديمومة كشكل أكثر ذاتية لوعينا. وبعبارة أخرى، كلما أردنا أن نرفع العلاقة السببية إلى مستوى رابطة للتحديد الضروري، أكدنا من خلال ذلك أن الأشياء لا تدوم مثلنا. مما يؤدي بنا إلى القول إنه كلما قوّينا من مبدأ السببية، عمقنا أيضا من الفارق الذي يفصل سلسلة نفسية عن سلسلة فيزيائية. وهو ما ينتج عنه في الأخير أن افتراض رابطة تلازم رياضي ما بين الظواهر الخارجية كان سيؤدي، كنتيجة طبيعية أو على الأقل محتملة، إلى الاعتقاد بالحرية الإنسانية، حتى وإن كان هذا الرأي يبدو شديد المفارقة. ولكن هذه النتيجة الأخيرة لن تشغل اهتمامنا في هذه المرحلة؛ إننا نسعى فقط إلى أن نحدد هنا المعنى الأول لكلمة سببية، ونعتقد أننا أوضحنا أن التكوين المسبق للمستقبل في الحاضر يمكن تمثله من دون عناء في شكل رياضي، بفضل تصور معين للديمومة والتي هي، ومن دون أن يكون ذلك واضحا، مألوفة جدا بالنسبة إلى الحس المشترك.

ولكن هناك تكوين مسبق من نوع آخر، آكثر آلفة بالنسبة إلى نفسنا، لأن الوعي المباشر يقدم لنا صورته. إننا نمر بالفعل عبر حالات وعي متتالية، ورغم أن اللاحق لم يكن محتوى في السابق، فإننا نتمثل بشيء من الغموض فكرته. وتحقيق هذه الفكرة لا يبدو من جهة أخرى مؤكداً، ولكن فقط كشيء ممكن. غير أنه بين الفكرة والفعل جاء وسطاء يصعب الإحساس بهم ليستقروا في المسافة الفاصلة بينهما، والتي يأخذ مجموعها بالنسبة إلينا هذا الشكل الفريد الذي نسميه الإحساس بالجهد. ومن الفكرة إلى الجهد، ومن الجهد إلى الفعل، كان التقدم متواصلا إلى الحد الذي يجعل من الصعب علينا أن نقول أين تنتهي الفكرة والجهد، ومن أين يبتدئ الفعل. يمكننا أن نقبل إذا أنه بمعنى من المعاني يمكننا أن نقول أيضا هنا إن المستقبل قد تم تكوينه بشكل سابق في الحاضر، ولكن يجب أن نضيف أن هذا التكوين المسبق يتميز بقصور شديد، مادام الفعل المستقبلي الذي نملك فكرته الحاضرة متصور بوصفه قابلا للإنجاز وليس من منطلق كونه منجزا، وأنه حتى عندما نشرع في بذل الجهد الضروري من أجل إنجازه، نشعر بوضوح أنه مازال لدينا متسع من الوقت من أجل أن نتوقف. وإذا قررنا إذاً أن ندرك انطلاقا من الشكل الثاني العلاقة السببية، فإنه يمكن أن نؤكد قبليا أنه لن يكون أبدا بين السبب والنتيجة رابطة تعيين ضرورية، لأن النتيجة لن تُعطى بعد الآن في السبب. ولن تستقر بداخله إلا في صيغة الممكن المحض، وكتمثل غامض، ولن تكون ربما متبوعة من طرف الفعل المقابل لها. ولكن لن نندهش من أن هذا التخمين سيكون كافياً بالنسبة إلى الحس المشترك، حينما نفكر في السهولة التي يقبل بها الأطفال والشعوب البدائية، فكرة طبيعة غير ثابتة، حيث يؤدي التقلب دورا ليس أقل من دور الضرورة. وهذا التمثل الحاضر

بالسببية سيكون متاحا بشكل أكبر للعقل المشترك، لأنه لا يتطلب أي جهد تجريدي، ويستوجب فقط نوعا من التناظر ما بين العالمين الخارجي والداخلي، ما بين تتابع الظواهر الموضوعية وتلك الخاصة بوقائع الوعي.

إن هذا التصور الثاني لعلاقة السبب بالنتيجة هو أكثر طبيعية من الأول، من منطلق أنه يستجيب مباشرة لحاجة التمثل. ألم نقل بالفعل إنه إذا بحثنا عن الظاهرة ب في داخل الظاهرة أ نفسها التي تسبقها بانتظام، فذلك لأن عادة ربط الصورتين تنتهي بأن تعطي لنا فكرة الظاهرة الثانية وكأنها مغلفة في الظاهرة الأولى؟ من الطبيعي أن نذهب بهذا التحليل الموضوعي إلى مداه الأقصى وأن نجعل من الظاهرة أ نفسها حالة نفسية حيث تكون الظاهرة ب محتواة في شكل تمثل غامض. سنكتفي هنا بافتراض أن الوصل الموضوعي للظاهرتين مشابه للربط الذاتي الذي اقترح علينا الفكرة. وستصبح بذلك كيفيات الأشياء حالات حقيقية، متماثلة إلى حد كبير مع تلك الخاصة بأنانا، سنعطي للكون المادي شخصية غير محددة المعالم، مبثوثة في المكان، والتي من دون أن تكون معطاة بشكل دقيق من قبل إرادة واعية، فإنها تمر من حالة إلى أخرى بفضل [خاصية] اندفاع داخلي، وبفضل جهد. ذلك هو الوضع الذي كان عليه مذهب حيوية المادة في العصر القديم، ويمثل فرضية متواضعة بل ومتناقضة، تحفظ للمادة امتدادها مع منحها حالات شعورية حقيقية، وتنشر كيفيات المادة على طول الامتداد في الوقت نفسه الذي تعمل هذه الكيفيات كحالات داخلية، أي كحالات بسيطة. لقد كان من نصيب لايبنتز أن يقوم بإسقاط هذا التناقض، وأن يبين أنه إذا كنا نفهم تتابع الكيفيات أو الظواهر الخارجية بوصفها تتابعاً لأفكارنا الخاصة، فيجب أن نجعل من هذه الكيفيات حالات بسيطة أو إدراكات، ومن المادة التي

تسندها مونادا غير ممتدة مماثلة لنفسنا. وبالتالي، فإن الحالات المتتابعة للمادة لن يكون بالإمكان إدراكها من الخارج مثلما هو الشأن بالنسبة إلى حالاتنا النفسية الخاصة، ويجب إدخال فرضية الانسجام المؤسس بشكل مسبق، من أجل تفسير كيف أن كل هذه الحالات الداخلية تعتبر تمثيلية لبعضها البعض. وبذلك، فإننا نصل مع تصورنا الثاني لعلاقة السببية، إلى [موقف] لايبنتز مثلما وصلنا مع تصورنا الأول إلى موقف سبينوزا. وسواء تعلق الأمر بالحالة الأولى أو بالحالة الثانية، فإننا لا نفعل سوى الدفع إلى الحدود القصوى أو القيام بصياغة أكثر دقة لفكرتين متواضعتين وغامضتين خاصتين بالحس المشترك.

غير أنه من البداهي أن لا تؤدي علاقة السببية، منظوراً إليها من خلال هذه المادة الثانية، إلى تحديد النتيجة من خلال السبب. والتاريخ نفسه يشكل دليلاً على ذلك. ونحن نرى أن مذهب حيوية المادة القديم الذي يمثل التطور الأول لهذا التصور الخاص بالسببية، كان يفسر التتابع المنتظم للأسباب والنتائج من خلال(*) (deus ex machina) . حقيقية: وكانت تارة ضرورة خارجيّة عن الأشياء وتحلق فوقها، وتارة أخرى عقلاً داخلياً، يتوجه وفق قواعد شبيهة إلى حد بعيد بتلك التي توجه سلوكنا. والإدراكات الخاصة بمونادا لايبنتز لا يشترط بعضها البعض الآخر، ويفترض أن يكون الرب قد قام بضبط نظامها بشكل مسبق. وحتمية لايبنتز لا تأتي فعلاً من تصوره للمونادا، ولكن من كون أنه يُنشئ الكون بواسطة المونادات فقط، ولأنه نفى كل تأثير آلي لأنواع المادة بعضها في البعض الآخر، فقد

(*) وردت في النص الأصلي باللغة اللاتينية وتعني إله الآلة، أو الإله خارج الآلة، لكن المعنى الاول هو الذي يعنينا بالنسبة إلى سياق النص.

وجب عليه من ناحية أخرى أن يفسر كيف أن حالاتها تتطابق. هنا نجد حتمية تستمد جذورها من ضرورة القبول بانسجام مؤسس بشكل قبلي، وليس مستمداً أبداً من التصور الديناميّ لعلاقة السببية. ولكن فلنترك جانباً التاريخ. إن الوعي يشهد أن الفكرة المجردة للقوة هي تلك الخاصة بالجهد غير المحدد، وتلك الخاصة بجهد لم يصل إلى الفعل، وحيث هذا الفعل لا يوجد بعد إلا على مستوى الفكرة. وبعبارة أخرى، فإن التصور الديناميّ لعلاقة السببية يعطي للأشياء ديمومة متماثلة تماماً مع تلك التي توجد لدينا، مهما كانت طبيعة هذه الديمومة: وتمثُّل علاقة السبب بالنتيجة وفق ما سبق معناه افتراض أن المستقبل ليس أكثر تضامناً مع الحاضر في العالم الخارجي مما هو عليه بالنسبة إلى وعينا الخاص.

وينتج عن هذا التحليل المزدوج أن مبدأ السببية يحتوي على تصورين متضادين للديمومة، وعلى صورتين ليستا أقل تعارضاً مع التكوين المسبق للمستقبل في سياق الحاضر. وتارة نتمثل كل الظواهر الفيزيائية أو النفسية، وكأنها تدوم بالطريقة نفسها، وكأنها تدوم وفق طريقتنا كنتيجة لذلك، ولن يوجد إذاً المستقبل في الحاضر إلا في شكل فكرة، والمرور من الحاضر إلى المستقبل سيأخذ مظهر جهدٍ لا يصل دائماً إلى تحقيق الفكرة التي تم تصورها. وخلافاً لذلك نجعل أحياناً من الديمومة الشكل الخاص لحالات الوعي، ولذلك لن تدوم إذاً الأشياء أبداً مثلنا، ونقبل بالنسبة إلى الأشياء بوجود رياضي مسبق للمستقبل في الحاضر. ومن جهة أخرى، فإن كل فرضية من هذه الفرضيات مأخوذة بشكل منفصل فهي تحافظ على الحرية الإنسانية؛ لأن الأولى ستصل إلى وضع الإمكان حتى في ظواهر الطبيعة، والثانية، ستصل إلى إعطائها التعيين الضروري للظواهر الفيزيائية من منطلق كون الأشياء لا تدوم مثلنا، فهي تدعونا

تحديداً إلى أن نجعل من الأنا الذي يدوم قوة حرة. ولذلك، فإن كل تصور واضح للسببية، وحيث نكون في وئام مع أنفسنا، يقود إلى فكرة الحرية الإنسانية وكأنها نتيجة طبيعية. ومع الأسف فقد تم اكتساب عادة أخذ مبدأ السببية في الاتجاهين معاً، لأن أحدهما يغازل أكثر مخيلتنا، والآخر يشجع البرهان الرياضي. وتارة نفكر بشكل أساسي في التتابع المنتظم للظواهر الفيزيائية وفي هذا النوع من الجهد الداخلي الذي يصبح من خلاله الواحد آخر، وتارة أخرى نركز ذهننا على الانتظام المطلق لهذه الظواهر، ومن فكرة الانتظام نمر عبر درجات غير محسوسة إلى تلك الخاصة بالضرورة الرياضية التي تقصي الديمومة مفهومة وفق الطريقة الأولى. ولا نرى مانعاً في أن نعدّل هاتين الصورتين الواحدة من خلال الأخرى، بحسب اهتمامنا تقريباً بمصالح العلم. ولكن تطبيق مبدأ السببية، تحت هذا الشكل الملتبس، وانطلاقاً من تتابع وقائع الوعي، معناه أن نخلق عن طيب خاطر، ومن دون سبب معقولٍ صعوبات يتعذر حلها. وقد اكتسبت تقريباً فكرة القوة، التي تقصي في الواقع تلك الخاصة بالتعيين الضروري، عادة خلطها مع تلك المرتبطة بالضرورة، وذلك حتى بعد التوظيف الذي نقوم به لمبدأ السببية في الطبيعة. فمن جهة، لا نعرف القوة إلا من خلال شهادة الوعي، كما أن الوعي لا يؤكد ولا يفهم حتى التحديد المطلق للأفعال التي ستأتي في المستقبل: وهذا كل ما تعلّمنا إياه التجربة، وسنقول إذا اعتمدنا على التجربة إننا نحس بالحرية، وإننا ندرك القوة كعفوية حرة، سواء عن خطأ أو عن صواب. ولكن من جهة أخرى، هذه الفكرة الخاصة بالقوة، المنقولة في الطبيعة التي تمشي جنباً إلى جنب مع فكرة الضرورة، تعود من هذه الرحلة وقد فسدت طباعها. كما تعود مطبوعة بفكرة الضرورة. وندرك في ضوء الدور الذي جعلناها تقوم به في العالم الخارجي القوةَ بوصفها محددة بطريقة ضرورية للنتائج التي ستتمخض عنها.

ويكمن هنا أيضاً وهم الوعي، في كونه لا ينظر إلى الأنا بشكل مباشر، ولكن من خلال نوع من الانكسار عبر الأشكال التي أعارها للإدراك الخارجي، وهذا الأخير لا يعيدها له من دون أن يكون قد احتفظ بجزء منها. لقد حدث ما يشبه توافقاً ما بين فكرة القوة وتلك الخاصة بالتعيين الضروري. والتعيين الميكانيكي بشكل كامل لظاهرتين خارجيتين عن بعضهما البعض يكتسي الآن في أعيننا الشكل نفسه مثل العلاقة الديناميّة لقوتنا مع الفعل الذي يصدر عنها، غير أنه وفي المقابل فإن هذه العلاقة الأخيرة تأخذ مظهر اشتقاق رياضي، ويخرج الفعل الإنساني بشكل ميكانيكي، وضروري بعد ذلك، من القوة التي تنتجه. وأن يقدم هذا الامتزاج لفكرتين مختلفتين، تكادان تكونان متعارضتين، مزايا للحس المشترك، فليس في ذلك ما يدعو إلى الارتياب، مادام أنه يسمح لنا بأن نتمثل بالطريقة نفسها، وأن نشير بكلمة واحدة، من جهة أولى إلى العلاقة التي توجد بين لحظتين من وجودنا الخاص، ومن جهة ثانية إلى العلاقة التي تربط بينهما اللحظات المتتابعة للعالم الخارجي. لقد رأينا أنه إذا كانت حالاتنا الشعورية الأكثر عمقاً تقصي التعددية العددية فسنقسمها على الرغم من ذلك إلى أجزاء خارجة عن بعضها البعض، بحيث إنه لو أن عناصر الديمومة الملموسة تتداخل فإن الديمومة التي تعبر عن نفسها في شكل امتداد تقدم لحظات لا يقل تميزها من الأجسام المنبثة في المكان، فهل من الغريب أن نقيم بين لحظات وجودنا المُدركة تقريباً بشكل موضوعي علاقةً مماثلة للعلاقة الموضوعية الخاصة بالسببية، وأن يتم إجراء تبادلٍ قابل أكثر للمقارنة مع ظاهرة التنافذ الداخلي، ما بين الفكرة الديناميّة للجهد الحر والمفهوم الرياضي للتعيين الضروري؟

ولكن الفصل ما بين هاتين الفكرتين هو أمر واقع في العلوم الطبيعية، فالفيزيائي يمكنه أن يتحدث عن القوى، ويمكنه حتى أن يتمثل طريقة اشتغالها من خلال تمثيل مع جهد داخلي، ولكنه لن يقوم أبداً بإدخال هذه الفرضية في تفسير علمي. وحتى هؤلاء الذين يستبدلون مع فارادای (Faraday) الذرات الممتدة بنقاط ديناميكية، فإنهم سيعالجون مراكز القوة ونقاط القوة بشكل رياضي، من دون أن يهتموا بالقوة في حد ذاتها، منظوراً إليها كنشاط أو كجهد. إنه من الجلي هنا إذاً أن علاقة السببية الخارجية هي رياضية بشكل محض، وليس لها أي شبه بعلاقة القوة النفسية بالفعل الصادر عنها.

وقد حان الوقت لنضيف: إن علاقة السببية الداخلية هي ديناميكية بشكل محض، وليس لها أي تماثل مع علاقة ظاهرتين خارجيتين تشترط الواحدة الأخرى، لأن هاتين الظاهرتين، لكونهما قابلتين لأن تحدثا مرة ثانية في فضاء متجانس، فإنهما تدخلان في صياغة قانون، بدل أن تتقدم الحالات النفسية العميقة إلى الوعي مرة واحدة، ولا تعود إلى الظهور مرة أخرى. وقد قادنا التحليل المتبصر للظاهرة النفسية بدايةً إلى هذه النتيجة نفسها: كما أن دراسة مفاهيم السببية والديمومة، مأخوذةً في حد ذاتها، لم تفعل سوى تأكيد ذلك.

ويمكننا أن نصوغ الآن تصورنا للحرية.

إننا نطلق اسم حرية على علاقة الأنا الملموس بالفعل الذي ينجزه. وهذه العلاقة لا يمكن تحديدها، ويعود ذلك بشكل دقيق لكوننا أحراراً إننا نحلل بالفعل شيئاً ولكن ليس [حالات] للتقدم، ونجزّئ الامتداد وليس الديمومة. أو إذا واصلنا إصرارنا بالرغم من ذلك على التحليل، فإننا نحوّل بشكل لاشعوري حالات التقدم إلى شيء، والديمومة إلى امتداد. وانطلاقاً من ذلك فقط، ندعي تجزيء

الزمان الملموس، حيث ننشر اللحظات في المكان المتجانس، وفي مكان الفعل الذي يتحقق نضع الفعل الذي تحقق، وبما أننا بدأنا بشكل من الأشكال بتجميد نشاط الأنا نرى أن العفوية تختزل إلى جمود والحرية إلى ضرورة. لذلك، فإن كل تعريف للحرية سيعطي الحق للحتمية.

هل سنعرف فعلاً الفعل الحر بالقول عنه، بمجرد أن يُنجز، إنه كان من الممكن أن لا يكون؟ ولكن هذا التقرير - مثل التقرير المضاد - يستلزم فكرة التكافؤ المطلق ما بين الديمومة الملموسة ورمزها الفضائي: وبمجرد ما نقبل بهذا التكافؤ، نصل من خلال تطوير الصياغة نفسها التي قمنا بالإعلان عنها إلى أكثر أنواع الحتمية تصلباً.

هل سنعرّف الفعل الحر بالقول: «إنه ذلك الذي سيكون بإمكاننا أن نتنبأ به، حتى عندما لا نكون على علم مسبق بكل الشروط؟ ولكن إدراك كل الشروط بوصفها معطاة، يعني في سياق الديمومة الملموسة التموقعَ داخل اللحظة نفسها التي يتم فيها الفعل، أو أن نقبل إذاً أن يكون بإمكان مادة الديمومة النفسية أن تُتمثّل رمزيا بشكل مسبق، وهو ما يؤدي كما قلنا إلى التعامل مع الزمان كوسط متجانس، وإلى القبول وفق صيغة جديدة بالتكافؤ المطلق للديمومة مع رمزها. وبتعميقنا لهذا التعريف الثاني للحرية، سنصل إذا مرة أخرى إلى الحتمية.

وهل سنعرّف في الأخير الفعل الحر من خلال القول إنه ليس محددا بشكل ضروري انطلاقا من سببه؟ ولكن أين تفقد هذه الكلمات كل نوع من الدلالة، وأين نفهم من ذلك أن الأسباب الداخلية نفسها لا تؤدي دائما إلى النتائج نفسها. إننا نقبل إذا أن تكون المقدمات النفسية للفعل الحر قابلة لأن تحدُث مرة جديدة،

وأن تنتشر الحرية في ديمومة تتشابه لحظاتها، وأن يكون للزمان وسط متجانس مثل المكان. وانطلاقا من ذلك نكون قد عدنا إلى فكرة التكافؤ بين الديمومة ورمزها الفضائي؛ وبعصْرنا للتعريف الذي نكون قد وضعناه بخصوص الحرية سنستخرج منه مرة أخرى الحتمية.

وختاماً، فإن كل طلب للتوضيح يتعلق بالحرية، يعود من دون أن نتوقع ذلك إلى السؤال الآتي: «هل يمكن للزمان أن يُتمثل بشكل ملائم من خلال المكان»؟ سنجيب عن ذلك بالقول: نعم، إذا كان الأمر يتعلق بالزمان المنصرم، وسنقول لا إذا كنتم تتحدثون عن الزمان الذي يمضي الآن. والحال أن الفعل الحر يحدث في الزمان الذي يمضي، وليس في الزمان الذي مضى. إن الحرية هي إذاً واقع، ومن بين الوقائع التي نلاحظها، ليست هي الأكثر وضوحاً، فكل صعوبات المشكل والمشكل نفسه تنتج من كوننا نريد أن نُوجد للديمومة الصفات نفسها الموجودة في الممتد، وأن نؤول تتابعاً ما انطلاقاً من التزامن، وأن نعيد فكرة الحرية إلى لغة حيث تكون بطبيعة الحال غير قابلة للترجمة.

الخاتمة

من أجل تلخيص ما سبق، سنضع في البداية جانباً مصطلحات كَنْت وحتى مذهبه، اللذين سنعود إليهما في ما بعد، وسنضع أنفسنا عند وجهة نظر الحس المشترك. سنقول إن علم النفس الحالي بدا لنا أنه مهتم بشكل أساسي بأن يؤكد أننا ندرك الأشياء من خلال بعض الأشكال، مستعارة من تشكيلنا الخاص. وهذا التوجه تسارع أكثر فأكثر منذ كَنْت: وبينما كان الفيلسوف الألماني يفصل بشكل واضح الزمان عن المكان، والامتداد عن الشدة، وباصطلاح عصرنا الوعيَ عن الإدراك الخارجي، فإن المدرسة التجريبية، ومن خلال دفعها للتحليل إلى أبعد مدى، تحاول أن تعيد تشكيل الامتداد مع الشدة، والمكان مع الديمومة، والبرانية مع الحالات الداخلية. والفيزياء تأتي من جهة أخرى لتتمم عمل علم النفس بصدد هذه النقطة: وهي تبين أنه إذا أردنا أن نتنبأ بالظواهر علينا أن نضرب صفحاً عن كل الانطباعات التي تولّدها في الوعي، وأن نتعامل مع الإحساسات كعلامات لوجود الواقع وليست الواقع نفسه.

لقد بدا لنا أن المجال يسمح بطرح المشكل [بطريقة] مقلوبة، وأن نتساءل إذا ما كانت الحالات الأكثر تمظهراً للأنا نفسه الذي نعتقد أننا ندركه مباشرة، لن تكون في أغلب الأوقات مدركةً من

خلال بعض الأشكال المستعارة من العالم الخارجي الذي يرجع لنا بذلك ما أعرناه إياه. من الناحية القبلية يبدو من المحتمل جداً أن الأشياء تحدث بهذه الطريقة، لأنه بافتراض أن الأشكال التي نتحدث عنها، والتي نعدل وفقها المادة، تنبع كلية من الذهن، فيبدو أنه من الصعب أن نجعل منها تطبيقاً ثابتاً على الأشياء من دون أن تؤثر فيها هذه الأشياء قريباً: وباستعمالنا لهذه الأشكال من أجل معرفة شخصيتنا الذاتية إذاً، قد نقع في خطأ اعتبار التلوين الخاص بالأنا هو نفسه الانعكاس الصادر عن اللوحة في المكان الذي نضعه فيها، أي في النهاية ذلك الذي يرمز إليه العالم الخارجي. ولكن يمكن أن نذهب إلى أبعد من ذلك، وأن نؤكد أن أشكالاً يمكن تطبيقها على الأشياء لا يمكن أن تكون تماماً من إبداعنا نحن، ويجب أن تنتج من اتفاق بين المادة والروح، وأنه إذا كنا نعطي الشيء الكثير لهذه المادة، فإننا سنحصل منها من دون شك على شيء ما، وبذلك فإنه عندما نحاول أن نتملك أنفسنا ثانية بعد رحلة في العالم الخارجي نجد أن أيدينا لم تعد حرة.

غير أنه ومثلما يحدث بالنسبة إلى تحديد العلاقات الحقيقية للظواهر الفيزيائية في ما بينها نقوم بغض الطرف عن ذلك الذي في طريقة إدراكنا وتفكيرنا ينفرها بشكل واضح، وبذلك فإنه ومن أجل تأمل الأنا في صفائه الأصلي يتوجب على علم النفس أن يقصي أو يصحح بعض الأشكال التي تحمل الأثر المرئي للعالم الخارجي. وفي ماذا تتمثل هذه الأشكال؟ فمن منطلق كونها معزولة عن بعضها البعض، ومنظورا إليها مثل العديد من الوحدات المتميزة، فإن الحالات النفسية تبدو شديدة تقريباً، ولأنها متصورة بعد ذلك في تعدديتها، فهي تقوم بالانتشار في الزمان، وتشكل الديمومة. وأخيرا في علاقتها مع بعضها البعض، وبما هي وحدة من بين الوحدات

تحتفظ بنفسها من خلال تعدديتها، فيبدو أنها تتحدد مع بعضها البعض. شدة وديمومة وتعيين إرادي: تلك هي الأفكار الثلاث التي يتوجب تنقيتها من خلال تخليصها من كل ما تدين به لتدخلات العالم المحسوس، وإجمالاً من سيطرة فكرة المكان.

ولنتفحص في البداية أُولى هذه الأفكار، لقد وجدنا من جهة أن الوقائع النفسية كانت في حد ذاتها كيفيات خالصة أو تعددية كيفية، ومن جهة أخرى وجدنا أن أسبابها الموجودة في المكان كانت كمية. ومن منطلق أن تلك الكيفية تصبح علامة على هذه الكمية، ولكوننا نشك في وجود هذه خلف تلك، فإننا سنسميها شدة. وشدة حالة بسيطة ليست هي إذاً الكمية، ولكن علامتها الكيفية. وستجدون أصلها في اتفاق بين الكيفية الخالصة التي هي واقع الوعي والكمية الخالصة التي هي المكان بشكل ضروري. ولكن هذا الاتفاق ستتراجعون عنه من دون أدنى تردد عندما تدرسون الأشياء الخارجية، لأنكم ستتركون جانباً القوى في حد ذاتها، بافتراض أنها موجودة، لكي لا تأخذوا بعين الاعتبار سوى الأسباب القابلة للقياس والممتدة، فما الذي يجعلكم تحتفظون بهذا المفهوم اللقيط عندما تحللون واقع الوعي بدوره؟ وإذا كان المقدار لا يملك أبداً شدة خارج إطاركم، فإن الشدة التي بداخلكم ليست أبداً مقداراً، ولأن الفلاسفة لم يفهموا ذلك، فيبدو أنهم ميزوا بين نوعين من الكميات، إحداهما ممتدة والأخرى شديدة، من دون أن ينجحوا في تفسير ما يوجد من أشياء مشتركة بينهما، ولا كيف يمكن أن نستعمل بالنسبة إلى أشياء بمثل هذا التنافر الكلمات نفسها مثل «تزايد» و«تناقص»، وانطلاقاً من ذلك بالتحديد فهي مسؤولة عن المغالاة التي وقع فيها علم النفس، لأنه وبمجرد أن نعترف [illegible] خارج سياق الاستعارة، بخاصية الكبر، سيُطلب [illegible] ـسبة التي كبُر

بها. وإذا كان الوعي لا يقيس كمية الشدة، فذلك لا يعني أن العلم لا يستطيع تحقيق ذلك بشكل غير مباشر، إذا كان الأمر يتعلق بالمقدار. وإما أن يكون هناك صيغة نفسية ممكنة، أو أن شدة حالة نفسية بسيطة هي كيفية خالصة.

ولننتقل بعد ذلك إلى مفهوم التعددية، لقد رأينا أن تشكيل عدد يتطلب بداية حدس وسط متجانس، أي حدساً للمكان، إذ كان من الممكن أن تنتظم حدود مختلفة بعضها عن البعض الآخر، وأن تحدث من جانب آخر سيرورة اختراق وتنظيم، يمكن من خلالها لهذه الوحدات أن تضاف بشكل ديناميّ لتشكل ما سمّيناه تعددية كيفية، فبفضل هذا التطور العضوي أمكن للوحدات أن تنضاف، ولكنها بسبب حضورها في المكان تظل متمايزة، فالعدد أو التعددية المتمايزة تنتج إذاً، هي الأخرى، عن اتفاق. ولكننا، عندما نأخذ بعين الاعتبار الأشياء المادية في حد ذاتها، فإننا نقوم بالتخلي عن هذا الاتفاق، لأننا نتعامل معه بوصفه غير قابل للاختراق وقابل للقسمة، أي متمايز بشكل غير محدود بعضه عن البعض الآخر. يجب إذاً أن نتخلى عنه أيضاً حينما ندرس أنفسنا. ولأنهم لم يقوموا بذلك فإن أصحاب المذهب الترابطي سقطوا في أخطاء فظة أحيانا، حينما حاولوا إعادة تشكيل حالة نفسية من خلال الجمع بين وقائع وعي متمايزة، مستبدلين الأنا نفسه برمز الأنا.

وهذه الاعتبارات الأولية سمحت لنا بداية بمقاربة الموضوع الأساسي لهذا العمل، المتمثل في تحليل أفكار الديمومة والتعيين الإرادي.

ماذا تعني الديمومة بداخلنا؟ تعددية كيفية، من دون أي شبه مع العدد، أو تطور عضوي ليس هو رغم ذلك كيفية متزايدة، أو لاتجانس خالص لا توجد بداخله كيفيات متمايزة، وباختصار فإن

لحظات الديمومة الداخلية ليست خارجة بعضها عن البعض الآخر.

وماذا يوجد من الديمومة خارج أنفسنا؟ إنه الحاضر فقط، أو كما يحلو لنا في الغالب، التزامن. لا شك أن الأشياء الخارجية تتغير، ولكن لحظاتها لا تتابع إلا بالنسبة إلى وعي يتذكرها. إننا نلاحظ خارج أنفسنا، في لحظة معطاة، مجموعة من المواقف المتزامنة: أما من التزامنات السابقة فلم يتبق شيء. ووضع الديمومة في المكان، يتم من خلال تناقض حقيقي، هو وضع للتتابع في خضم التزامن نفسه. يجب إذاً أن لا نقول إن الأشياء تدوم، ولكن بالأحرى إن بداخلها بعض الأسباب التي لا يمكن التعبير عنها وبفضلها سيمكننا أن نأخذها بعين الاعتبار في لحظات متتابعة من ديمومتنا من دون أن نلاحظ أنها تغيرت. وهذا التغيير لا يستلزم من جهة أخرى تتابعاً إلا إذا أخذنا الكلمة بمعنى جديد، وقد لاحظنا بخصوص هذه النقطة أن هناك توافقاً بين العلم والحس المشترك.

وبالتالي، فإننا نجد في الوعي حالات تتابع من دون أن تتمايز، كما لاحظنا في المكان، تزامنات تتمايز ولكن من دون أن تتابع بالمعنى الذي يجعل الواحدة تختفي حينما تظهر الأخرى، فخارج أنفسنا هناك برانية متبادلة من دون تتابع: وبداخلنا هناك تتابع من دون برانية متبادلة.

هنا أيضاً نلفى اتفاقاً يحدث، فهذه التزامنات التي تشكل العالم الخارجي، والتي وإن كانت متمايزة بعضها من البعض الآخر، يجري بينها تتابع بالنسبة إلينا فقط، ونسمح بأن يحصل تتابع بداخلها هي الأخرى، من هنا تأتي فكرة جعل الأشياء تدوم مثلما ندوم، ووضع الزمان في المكان. ولكن إذا كان وعينا يصل هكذا إلى إدخال التتابع في الأشياء الخارجية، فإنه وخلافا لذلك تعمل هذه الأشياء على إظهار نفسها بعضها مقارنة بالبعض الآخر لكل اللحظات المتتابعة

لديمومتنا الداخلية. ولذلك، فإن تزامنات الظواهر الفيزيائية هي متمايزة تماما بالمعنى الذي يفيد أن الواحدة تكفُّ عن الوجود حينما تنتج الأخرى، وتقطع إلى أجزاء متمايزة أيضا، خارجة عن بعضها الآخر، حياة داخلية هناك حيث يستلزم التتابع اختراقاً متبادلاً: مثلما يقوم عقرب الساعة بتقطيع [الزمان] إلى شذرات متمايزة وينشره تقريباً على طول التوتر الديناميّ وغير المنقسم للنابض. وبذلك تتكون من خلال ظاهرة تنافذ داخلي حقيقي الفكرةُ المختلطة للزمان القابل للقياس، والذي هو مكان من منطلق أنه يمثل اللاتجانس وديمومة من منطلق كونه تتابعاً، أي في العمق، تلك الفكرة المتناقضة [لحضور] التتابع في التزامن.

ويقوم العلم بفصل هذين العنصرين؛ الامتداد والديمومة، عندما يشرع في الدراسة المعمقة للأشياء الخارجية. ونعتقد أننا برهنا أنه لا يأخذ من الديمومة إلا التزامن، ولا يأخذ من الحركة نفسها إلا موقع المتحرك، أي اللاحركة. ويتم إجراء الفصل هنا لمصلحة المكان، بشكل واضح.

ويتوجب إذاً إجراء الفصل أيضاً، ولكن لمصلحة الديمومة، حينما ندرس الظواهر الداخلية، من دون شك ليس تلك الظواهر الداخلية في حالتها المنجزة، وليس بعد أن يكون العقل الأستدلالي قد قام بالفصل بينها في وسط متجانس من أجل أن يتمكن من استيعابها، ولكن الظواهر الداخلية التي هي في حالة التكوّن، ومن حيث كونها تشكل من خلال تداخلها المتبادل التطويرَ المتواصل لشخصية حرة. والديمومة ستبدو بعد إعادتها هكذا إلى صفائها الأصلي مثل تعددية كيفية بشكل كامل، ومثل لاتجانس مطلق لعناصر تأتي ليمتزج بعضها في البعض الآخر.

وعليه، فإنه بسبب إهمال البعض القيام بإجراء هذا الفصل

الضروري، فقد وجدوا أنفسهم منقادين إلى نفي وجود الحرية، والبعض الآخر من خلال تعريفها وصلوا إلى نفيها أيضا بشكل لاإرادي. إننا نتساءل فعلا إذا كان ممكنا أم لا التنبؤ بالفعل، إذا أخذنا بعين الاعتبار مجموع شروطه، وسواء قمنا بإثباته أو بنفيه، فإننا نعترف أن هذا المجموع المتضمن للشروط كان من الممكن أن يُدرك بوصفه معطى بشكل مسبق: مما يعود بنا إلى التعامل، كما أوضحنا ذلك، مع الديمومة كشيء متجانس ومع [مستويات] الشدة كمقادير، أو سنقول أيضاً إن الفعل محدد انطلاقاً من شروطه، من دون أن ندرك أننا نلعب على المعنى المزدوج لكلمة السببية، ومن دون أن ندرك أننا نعطي بذلك للديمومة، دفعة واحدة، شكلين يقصي أحدهما الآخر، أو إننا سنستدعي في الأخير مبدأ حفظ الطاقة، من دون أن نتساءل إذا كان هذا المبدأ قابلاً للتطبيق أيضاً على لحظات العالم الخارجي التي تتكافأ، وكذا على لحظات كائن حي وواعٍ في اللحظة نفسها، بحيث يتضخم بعضها بتضخم البعض الآخر. وبكلمة واحدة، كيفما كانت الطريقة التي نتصور بها الحرية فلن ننفيها إلا بشرط أن نطابق الزمان مع المكان، ولن نعرفها إلا بشرط أن نطلب من المكان التمثل الملائم للزمان، ولن نناقش موضوعها، بمعنى أو بمعنى آخر، إلا بشرط أن نخلط بشكل مسبق التتابع مع التزامن. وبذلك سيتم إذا تفنيد كل حتمية من خلال التجربة، ولكن كل تعريف للحرية سيجعلنا نقر بصواب موقف الحتمية.

لنبحث إذا عن مبررات فصل الديمومة عن الامتداد، فأن يمارس العلم عمله في العالم الخارجي بشكل طبيعي إلى أبعد الحدود فذلك يتطلب جهداً كبيرا جدا كما يثير الكثير من النفور حينما يتعلق الأمر بالحالات الداخلية، غير أننا لم نتأخر في إدراك

سبب كل ذلك. والموضوع الأساسي للعلم يتمثل في التنبؤ والقياس غير أننا لا نتنبأ بالظواهر الفيزيائية إلا بشرط افتراض أنها لا تدوم مثلنا، كما أننا لا نقيس سوى المكان. والقطيعة إذا حدثت هنا ومن تلقاء نفسها بين الكيفية والكمية، بين الديمومة الحقيقية والامتداد الخالص. ولكن حينما يتعلق الأمر بحالات وعينا فمن مصلحتنا أن نحافظ على الوهم الذي نستطيع من خلاله القيام بإشراكها في البرانية المتبادلة للأشياء الخارجية، لأن هذا التمييز، وهذا التجميد في الوقت نفسه، يسمحان لنا بإعطائها أسماء مستقرة، بالرغم من عدم استقرارها، وهي متمايزة رغم تداخلها المتبادل. إنها تسمح لنا بإعطائها صبغة موضوعية، وإدخالها بشكل من الأشكال، في مسار الحياة الاجتماعية.

قد يكون في النهاية إذاً شكلان مختلفان من الأنا، إذ يفترض أن يكون أحدهما مثل إسقاط خارجي للآخر، وتمثيله الفضائي والاجتماعي تقريباً. ونصل إلى الأول من خلال تفكير معمق، يجعلنا ندرك حالاتنا الداخلية ككائنات حية في حالة تكوين مستمر، مثل حالات عصية على القياس، تتداخل مع بعضها البعض، وحيث إن تتابعها في الديمومة ليس له أي جانب مشترك مع تجاور في المكان المتجانس، ولكن اللحظات التي نتملك فيها أنفسنا ثانية قليلة جداً، ولذلك فنادرا ما نكون أحرارا. نحن نعيش في معظم الأحيان خارج أنفسنا، ولا ندرك من أنانا سوى شبحه العاري من الألوان، وظله الذي تسقطه الديمومة الخالصة على المكان المتجانس. إن وجودنا يتم إذاً في المكان أكثر من الزمان: ونعيش للعالم الخارجي أكثر مما نعيش لأنفسنا، ونتكلم أكثر مما نفكر، و«مفعول بنا» أكثر من كوننا فاعلين، والقيام بالفعل الحر معناه أن نعيد تملك أنفسنا، وأن نضع أنفسنا ثانية في الديمومة الخالصة.

ويكمن خطأ كنْت في أنه تعامل مع الزمان كوسط متجانس، ولا يبدو أنه قد لاحظ بأن الديمومة الواقعية تتشكل من لحظات واقعية مع بعضها البعض، وتكتسي شكل كل متجانس، وتعبّر عن نفسها في المكان. وبذلك، فإن التمييز نفسه الذي يضعه بين المكان والزمان يعود في العمق إلى خلط الزمان مع المكان وإلى التمثل الرمزي للأنا مع الأنا نفسه. لقد حكم على الوعي بعدم القدرة على إدراك الوقائع النفسية بطريقة مختلفة عن التجاور، مغفلاً أن الوسط الذي تتجاور فيه هذه الوقائع، وتتمايز فيه من بعضها البعض، هو بالضرورة مكان ولم يعد قط ديمومة. وقد قاده هذا الموقف إلى الاعتقاد أن الحالات نفسها قابلة لأن تحدث مرة أخرى في أعماق الوعي، مثل الظواهر الفيزيائية نفسها في المكان، وهذا ما يقر به ضمنياً حينما يعطي لعلاقة السببية المعنى نفسه والدور نفسه في العالم الداخلي أكثر من العالم الخارجي. وتأسيساً على ذلك فقد أصبحت الحرية غير مفهومة. ومع ذلك ومن خلال ثقة كبيرة، ولكن لا شعورية، في هذا الإدراك الداخلي الذي كان يسعى إلى تحديد مداه، فقد كان يعتقد في الحرية بشكل ثابت. وقد رفعها إذاً إلى مستوى الأشياء في ذاتها، وبما أنه قد خلط الديمومة بالمكان، فقد جعل من هذا الأنا الواقعي والحر الذي هو في الواقع غريب عن المكان أنا خارجا أيضاً عن الديمومة، وغير متاح نتيجة لذلك لملكتنا الخاصة بالمعرفة. غير أن الحقيقة هي أننا ندرك هذا الأنا في كل المرات التي من خلال جهد فكري منضبط نصل فيها إلى تخليص أعيننا من الظل الذي يلازمنا لنعاود الدخول إلى أنفسنا. والحقيقة أنه إذا كنا نعيش ونمارس أفعالنا غالباً بشكل خارجي عن شخصيتنا المستقلة، في المكان أكثر من الديمومة، وإذا كنا انطلاقا من ذلك نسلم القيادة لقانون السببية الذي يربط بشكل متسلسل النتائج نفسها بالأسباب نفسها، نستطيع دائما وبالرغم من ذلك أن نضع أنفسنا مرة

ثانية في الديمومة الخالصة التي تعتبر لحظاتها داخلية وغير متجانسة مع بعضها البعض، وحيث لن يمكن لسبب أن يقود مرة أخرى إلى نتيجته، مادام أنه لن يعيد إنتاج نفسه مرة أخرى.

وفي خضم هذا الغموض الحاصل بين الديمومة الحقيقية ورمزها، تكمن في اعتقادنا قوة الكَنْتية وضعفها في اللحظة نفسها، فقد كان كَنْت يتخيل من جهة أشياء في ذاتها، ومن جهة أخرى زمانا ومكاناً متجانسين، تقوم من خلالهما الأشياء في ذاتها بالتمرد: وسيتولّد انطلاقاً من ذلك الأنا بوصفه ظاهرة من جهة، وهو الذي يدركه الوعي، ومن جهة أخرى الأشياء الخارجية. والزمان والمكان لن يكونا إذاً لا بداخلنا ولا خارج أنفسنا، ولكن التمييز نفسه بين الداخل والخارج سيكون بمثابة عمل ينتجه الزمان والمكان. وهذه النظرية تمتاز بأنها تقدم لفكرنا التجريبي قاعدة صلبة، وبأنها تؤكد لنا أن الظواهر بما هي ظواهر يمكن معرفتها بشكل ملائم، ولكن يمكننا أن نرفع هذه الظواهر إلى مستوى المطلق، وأن نعفي أنفسنا من اللجوء إلى الأشياء في ذاتها العصية على الفهم، إذا لم يتدخل العقل العملي الذي يوحي لنا بالواجب، على طريقة نظرية التذكر الأفلاطونية لكي ينبهنا إلى أن الشيء في ذاته موجود لامرئي ولكن حاضر. وما يهيمن على هذه النظرية برمتها، هو التمييز الواضح ما بين مادة المعرفة وشكلها، بين المتجانس واللامتجانس، وهذا التمييز الأساسي ما كان ليتحقق، من دون شك، لو أننا اعتبرنا الزمان، وهو كذلك، وسطاً غير مكترث بالأشياء التي تملأه.

ولكن لو كان الزمان كما يدركه الوعي المباشر مثل المكان وسطاً متجانسا، فقد كان من الممكن أن يهيمن عليه العلم كما يهيمن على المكان. والحال أننا حاولنا أن نبرهن بأن الديمومة بما هي ديمومة، والحركة من منطلق كونها حركة، تستعصي على

المعرفة الرياضية التي لا تحتفظ من الزمان إلا بالتزامن، ومن الحركة نفسها سوى باللاحركة. وذلك ما لا يبدو أن الكنْتيين وخصومهم قد أدركوه: وفي هذا العالم الموصوف بالظاهري، والمنجز من طرف العلم، كل العلاقات التي لا يمكن أن تترجم إلى تزامن، أي إلى علاقات في المكان، هي علميا غير قابلة للمعرفة.

من ناحية أخرى، وفي ديمومة سنفترضها متجانسة، الحالات نفسها يمكن أن تتقدم من جديد، والسببية ستتضمن الحتمية بشكل ضروري، وكل حرية ستصبح متعذرة على الفهم. وسيصل نقد العقل المحض إلى هذه النتيجة بالتحديد. ولكن عوض أن يستنتج أن الديمومة واقعية وغير متجانسة، وهو ما كان سيُلفت نظره إلى الصعوبة الأولى، من خلال توضيحه لهذه الصعوبة الثانية، فإن كَنْت فضل بشكل واضح أن يضع الحرية خارج الزمان، وأن يضع حاجزاً يصعب اختراقه بين عالم الظواهر الذي يقدمه بشكل كامل إلى ملكة فهمنا وعالم الأشياء في ذاتها الذي يمنعنا من الولوج إليه.

ولكن ربما كان هذا التمييز قاطعاً أكثر مما يجب، وإن هذا الحاجز يسهل اجتيازه أكثر مما نفترض، لأنه لو فرضنا على سبيل المثال أن لحظات الديمومة الواقعية المدركة من طرف وعي متنبه تتداخل عوض أن تتجاور، وإذا كانت هذه اللحظات تُشكل مقارنة مع بعضها البعض لا تجانساً يمكن بداخله لفكرة التعيين الضروري أن تتنبأ بأي نوع من أنواع الدلالة، في اللحظة التي سيكون فيها الأنا المدرك من طرف الوعي دافعاً حرا، فإننا سنعرف أنفسنا قطعاً، ومن جهة أخرى، وتحديداً لأن هذا المطلق يختلط باستمرار مع الظواهر، وباصطباغه بصبغتها فهو يقوم باختراقها، وبالتالي فهذه الظواهر لن تكون سهلة البلوغ مثلما ندعي ذلك في البرهان الرياضي.

لقد افترضنا إذا مكانا متجانسا، وميزنا مع كَنْت هذا المكان عن

المادة التي تملأه. وسلّمنا معه أن المكان المتجانس هو أحد أشكال حساسيتنا، ونفهم فقط من خلال ذلك أن أشكالا أخرى من الذكاء، تلك الخاصة بالحيوانات على سبيل المثال، ورغم إدراكها لأشياء معينة، فإنها لا تميزها بشكل كبير، لا من بعضها البعض، ولا من نفسها. وهذا الحدس المتعلق بالوسط المتجانس هو حدس خاص بالإنسان، ويسمح لنا بإظهار مفاهيمنا بعضها مقارنة بالبعض الآخر، ويكشف لنا موضوعية الأشياء، وأيضاً من خلال عمليته المزدوجة من جهة من منطلق تفضيله للغة، ومن جهة أخرى من منطلق تقديمه لنا عالماً خارجياً متميزاً بشكل واضح من أنفسنا، والذي تلتقي من خلال إدراكه كل أنواع الذكاء، يُعلن ويحضِّر للحياة الاجتماعية.

وفي حضور هذا المكان المتجانس قمنا بوضع الأنا بالطريقة التي يدركه بها وعي متيقظ، أنا حي، بحيث لن يمكن لحالاته غير المتمايزة وغير المستقرة أن تتفرق من دون أن تُغيّر من طبيعتها، ولا أن تتجمد أو أن تُعبّر عن نفسها من دون أن تسقط في المجال العمومي. أوَلا تكون الغواية كبيرة بالنسبة إلى هذا الأنا الذي يتميز بوضوح كبير من الأشياء الخارجية، ويتمثلها بسهولة كبيرة من خلال الرموز، في أن يُدرج في داخل وجوده الخاص التمييز نفسه، وأن يستبدل التداخل الباطني لحالاته النفسية والتعددية الكيفية في كليتها، بتعددية عددية للحدود التي تتمايز، وتتجاور، وتعبر عن نفسها بواسطة الكلمات؟ وعوضاً عن ديمومة غير متجانسة تتداخل لحظاتها، سيكون لدينا إذاً زمان متجانس تنتظم لحظاته في المكان. وبدل حياة داخلية حيث تعتبر كل لحظة من لحظاتها المتتابعة فريدة من نوعها، ولا يمكن قياسها باللغة، نحصل على أنا يمكن أن نعيد تركيبه بشكل اصطناعي، وعلى حالات نفسية بسيطة تندمج وتنفصل، مثلما يحدث للحروف الهجائية حينما نريد تكوين الكلمات. ولن

يتعلق الأمر هنا فقط بنمط تمثل رمزي، لأن الحدس المباشر والفكر اللغوي يشكلان شيئاً واحداً في الواقع الملموس، والآلية نفسها التي نشرح بواسطتها بداية تصرفنا هي التي تقوم في النهاية بإدارته. وحينما تنفصل حالاتنا النفسية إذاً بعضها عن البعض الآخر ستتجمد، وبين أفكارنا المتصلبة هكذا وحركاتنا الخارجية ستتكوّن ترابطات مستقرة، وشيئاً فشيئاً يقلد وعينا السيرورة التي تحصل من خلالها المادة ذات الحساسية العالية على أفعال انعكاسية، وتغلف بذلك الآلية الحرية[1]. وفي هذه اللحظة الدقيقة يتدخل فجأة أصحاب المذاهب الترابطية والحتمية من جهة والكنْتيون من جهة أخرى. وبما أنهم لا يأخذون من حياتنا الشعورية إلا مظهرها الأكثر عمومية، فإنهم يدركون حالات جد قاطعة، قادرة على أن تحدث مرة ثانية في الزمان على طريقة الظواهر الفيزيائية، والتي ينطبق عليها قانون التعيين السببي، إذا صح القول، بالمعنى نفسه الذي نلفيه في الظواهر الطبيعية، مثلما يحدث من جهة أخرى في الوسط، حيث تتجاور هذه الحالات النفسية وتقدم أجزاء عن بعضها البعض، حيث يبدو أن الوقائع نفسها قابلة لأن تحدث من جديد، ولا تتردد في أن تجعل من الزمان وسطاً متجانساً، وأن تعامله وكأنه مكان. ويتم بذلك إسقاط كل فارق بين الديمومة والامتداد، وبين التتابع والتزامن، ولا يتبقى سوى إلغاء

---

(1) لقد تحدث السيد رونوفييه من قبل عن هذه الأفعال الإرادية التي يمكن مقارنتها بالحركات الانعكاسية، وقصر الحرية على فترات الأزمة، ولكن لا يبدو أنه لاحظ أن سيرورة نشاطنا الحر تستمر بشكل من الأشكال من دون إرادتنا، في كل لحظات الديمومة، في الأعماق المظلمة للوعي، وحتى الإحساس بالديمومة يأتينا من تلك الأعماق، وأنه بغير هذه الديمومة غير المتجانسة وغير المتمايزة، حيث يتبلور «أنانا»، لن تكون هناك أزمة أخلاقية. والدراسة، حتى وإن كانت معمقة لفعل حر عميق معين لن تحسم إذاً مشكل الحرية، إذ يجب أن نأخذ بعين الاعتبار السلسلة الكاملة لحالاتنا الشعورية غير المتجانسة. وبعبارة أخرى، فإنه كان علينا أن نبحث عن مفتاح المشكل في سياق تحليل متبصر لفكرة الديمومة.

الحرية، أو إذا كنا نحترمها من باب التردد الأخلاقي، نعمل على إعادتها بكثير من التوقير نحو الميدان اللازماني للأشياء في ذاتها الذي لا يستطيع وعينا أن يتجاوز عتبته الغامضة، ولكن قد يكون هناك في اعتقادنا موقف ثالث، يمكن اتخاذه: سيكمن في الانتقال بواسطة فكرنا إلى هذه اللحظات من وجودنا حيث عزمنا على اتخاذ قرارات خطيرة، لحظات فريدة من نوعها، ولن تتكرر مثلما لا تعود على سبيل المثال الفترات الضائعة من تاريخها. يمكننا أن نرى أنه إذا لم يكن بالإمكان التعبير عن هذه الحالات الماضية بشكل ملائم بواسطة الكلمات ولا أن تتشكل هذه الحالات مرة ثانية بطريقة اصطناعية من خلال تجاور لحالات أكثر بساطة، فلأنها تمثل، انطلاقاً من وحدتها الديناميّة وتعدديتها الكيفية كلياً فترات من ديمومتنا الواقعية والملموسة، ومن الديمومة اللامتجانسة، ومن الديمومة الحية. كما يمكننا أن نرى أنه إذا بدا لنا فعلنا حراً، فلأن علاقة هذا الفعل بالحالة التي خرج منها لا يمكن التعبير عنها بواسطة قانون، فهذه الحالة النفسية لكونها فريدة من نوعها، لا يجب أن تحدث مرة ثانية أبداً. ويمكننا أن نرى أخيراً أن فكرة التعيين الضروري نفسها تفقد هنا كل نوع من الدلالة، لن يتعلق الأمر لا بالتنبؤ بالفعل قبل حدوثه ولا بالتفكير في إمكانية حدوث فعل مضاد بمجرد أن يكون قد أُنجز، فأن نوفر لأنفسنا كل الشروط، فذلك يعني في الديمومة الملموسة أن نضع أنفسنا في اللحظة نفسها للفعل وأن لا نقوم أبداً بالتنبؤ به. ولكننا سنفهم أيضاً بتأثير من وهم ما أن البعض يعتقدون أنهم مجبرون على نفي الحرية، والبعض الآخر على تحديدها. ذلك أننا نمر من الدرجات غير محسوسة من الديمومة الملموسة التي تتداخل عناصرها، إلى الديمومة الرمزية التي تتجاور لحظاتها، ومن الفعل الحر، كنتيجة لذلك، إلى الآلية الواعية. ذلك أنه إذا كنا أحراراً في كل المرات التي نريد أن ندخل فيها إلى أنفسنا، فلا

يحدث إلا نادرا أن نرغب في ذلك. ذلك أنه في الأخير، وحتى في الحالات التي يتحقق فيها الفعل بشكل حر، لن يكون بإمكاننا أن نحاجج بها من دون أن نوظف بصددها الشروط الخارجة بعضها عن البعض الآخر، في المكان وليس أبدا في الديمومة الخالصة. إن مشكل الحرية قد نتج إذاً عن سوء فهم: مثّل بالنسبة إلى المحدثين، ما كان يمثّله بالنسبة إلى القدماء من سفسطائيي المدرسة الإيلية، أي سوء فهم يستمد أصوله، مثلما كان عليه الأمر مع هؤلاء السفسطائيين أنفسهم، من الوهم الذي تختلط من خلاله [الثنائيات] الآتية: التتابع مع التزامن، الديمومة مع الامتداد، والكيفية مع الكمية.

الثبت التعريفي

إحساس (Sensation): هو بمثابة خبرة شعورية واعية تتم استثارتها من خارج سياق الجملة العصبية للفرد، ومن مميزاته أنه لا يمكن تحليله بواسطة الاستبطان فهو عنصر من عناصر الوعي.

الـ «أنا» (Le Moi): يستعمل برغسون هذا المفهوم بشكل واسع، ويقصد به الذات التي يمكن أن نُرجع إليها كل أفعال الوعي الداخلية والعقلية وحتى الإرادية وهو مطابق لنفسه ويعي ذاته بوصفه كذلك، ويحدد عناصر وعيه بهويته انطلاقاً من تقابله مع الآخر واتصاله مع العالم الخارجي.

تنبيه (Excitation): عملية فعالة يتم بمقتضاها إثارة عضو من أعضاء الجسم، أو هو بمثابة عملية حيوية تتم في النسيج الحي من قبيل العملية التي تثار في عصب من الأعصاب بواسطة مثير.

حتمية (Déterminisme): يحمل هذا المفهوم معاني واسعة بحسب سياقات استعماله، لكن برغسون يشير إلى الجانب الذي يحيل إلى الضرورة الجامدة، وبذلك فالحتمية تشير وفق هذا السياق إلى مجموع العلل والمعلولات التي يوجد في ما بينها ترابط ضروري أي حتمي لا يمكن تفاديه.

حدس (Intuition): الحدس له معان متعددة لدى القدماء والمحدثين وقد وظفه الفلاسفة وفق دلالات ومعان متقاربة تشير في مجملها إلى المعرفة المباشرة للذات والأشياء، وقد أشار برغسون إلى أن الحدس يعني نوعا من المشاركة الداخلية والوجدانية نستطيع أن ننتقل من خلالها إلى مكامن الموضوع حتى نستطيع أن نندمج مع ما بداخله من عناصر فريدة، ومع ما لا يمكن التعبير عنه، ويصل برغسون في الأخير إلى التأكيد أن الحدس الإبداعي ليس حالة فكرية وإنما هو انفعال.

حس مشترك (Sens commun): يستعمله برغسون بالمعنى الذي يفيد الإدراك الشائع، ويقصد به مجموع المبادئ والتصورات المشتركة لدى عموم الناس، والتي يتم انطلاقاً منها الحكم على سلوك الآخرين وعلى استنتاجاتهم بالصواب أو الخطأ من دون أن يكون لهذا الحكم أساس منطقي أو علمي.

ديمومة (Durée): يميز برغسون في هذا السياق بين الزمان الفيزيائي والزمان الحي المباشر الذي يصفه بالديمومة، وتعني الديمومة بالنسبة إليه الزمان الحي كما هو معطى للوعي بشكل مباشر بوصفه يمثل إبداعا متواصلا لصور لم تكن موجودة من قبل، أما الديمومة الخالصة فهي بمثابة الذات التي تغوص في أعماقها السحيقة لتستشعر كل تجليات حياتها الخاصة.

شدة (Intensité): يشار من خلالها إلى خاصية كل ما يقبل الزيادة أو النقصان بشكل غير محدد مثل الألم والفرح، وهي بالإضافة إلى ذلك ما يمثل الجانب الكمي للإثارة أو الخبرة، والتي يشار إليها في العادة بمقدار الضغط أو توهج الضوء، ... الخ.

شيء في ذاته (Noumène): رغم الأصل اليوناني للمفهوم الذي

يقابل الظاهر، إلا أنه اشتهر في سياق الفلسفة الكنْتية ويقصد به ما لا يمكن معرفته لا بالعقل ولا بالحس أو الحدس الحسي، وبما أن الحدس العقلي غير متاح فإننا نستطيع أن نعرف عالم الفينومين أي الظواهر وليس عالم النومين أو الأشياء في ذاتها.

علم نفس فيزيائي (Psychophysique): علمٌ يتناول القياس الكمي للعلاقة بين الوجوه التي يتم اختبارها من جوانب الإثارة المتعددة من قبيل توهج الضوء، وارتفاع الصوت أو الحرارة، بالإضافة إلى دراسة خصائص وصفات المثير ويتعلق هنا الأمر بشكل أساسي بعمليات قياس شدته.

مذهب ترابطي (Associationnisme): يفترض أصحاب هذا المذهب أن هناك عناصر ذهنية أولية وبسيطة يمكن اعتبارها آثاراً للإحساسات، ويذهب هؤلاء إلى الإقرار بأن الحياة العقلية للكائن الواعي ناجمة عن هذه العناصر التي تستجيب لقوانين الترابط التي من بينها التماثل والتجاور والسببية.

معطى (Donnée): هو ذلك الذي يشير إلى كل ما هو مباشر أو يتم الشعور به بشكل مباشر على المستوى النفسي أو انطلاقاً من الوعي الذاتي. بتعريف لالاند إن المعطى هو ما يقدم بشكل مباشر إلى الذهن قبل أن يتدخل هذا الأخير من خلال آلياته التشكيلية... يمكن القول إن المعطيات المباشرة للوعي عند برغسون تتجلى بشكل أساسي في الديمومة والحرية.

وعي (Conscience): مفهوم مشترك بين الفلسفة وعلم النفس ويشير في العادة إلى معرفة النفس لذاتها وبذاتها التي تتم من خلال معرفتها واتصالها بموضوع خارجي، كما يفيد المفهوم معنى الخبرات والتجارب التي تحصل لفرد ما في فترة ما، ويربطه برغسون بالذاكرة في سياق علاقة تجعل الماضي ممتدا في الحاضر.

ثبت المصطلحات

Automatisme	آلية
Vision	إبصار/ رؤية
Affirmation	إثبات
Sensation	إحساس
Perception	إدراك
Intercaler	أدْرَجَ/ أدخل
Rétrospectif	استذكاري/ ارتجاعي
Mélancolie	اكتئاب/ كآبة
Contingence	إمكان/ احتمال
Impression	انطباع
Emotion	انفعال
Extériorité	برانية
Succession	تتابع
Juxtaposition	تجاور
Expérience	تجربة

Pénétration	تداخل/ تنافذ/ اختراق
Synthèse	تركيب
Simultanéité	تزامن/ معية
Accroissement	تزايد/ تضاعف
Contraste	تضاد/ تعارض
Sympathie	تعاطف/ ميل
Coexistence	تعايش
Multiplicité numérique	تعددية عددية
Modification	تعديل/ تغيير
Détermination	تعيين/ تحديد
Différentielle	تفاضلي [في مجال الرياضيات]
Intersection	تقاطع
Progrès	تقدم
Equivalence	تكافؤ
Intégration	تكامل [في الرياضيات]
Tic-tac	تكتكة
Représentation	تمثُّل
Discrimination	تمييز/ تفرقة
Interpénétration	تنافذ
Endosmose	تنافذ داخلي
Prédiction	تنبؤ
Prévision	تنبؤ/ توقع
Excitation	تنبيه

Constante	ثابت
Inerte	جامد/ هامد
Moléculaire	جزيئي
Esthétique	جمالي
Substance	جوهر
Etats psychologiques	حالات نفسية
Déterminisme	حتمية
Argumentation	حجاج
Intuition	حدس
Mouvement	حركة
Mobilité	حركية
Liberté	حرية
Sens commun	حس مشترك
Jugement	حكم
Pure	خالص/ محض
Figure	خطاطة/ صورة/ شكل
Signification	دلالة
Tourbillon	دوامة
Durée	ديمومة
Dynamisme	دينامية
Subjectivité	ذاتية
Mémoire	ذاكرة
Oscillation	ذبذبة

Atome	ذرة
Liaison	ربط/ وصل
Désir	رغبة
Balancier	رقّاص
Symbolique	رمزي
Temps	زمان
Cause	سبب/ باعث
Causalité	سببية
Gamme	سلّم النغم
Processus	سيرورة
Intensité	شدة
Forme	شكل
Noumène	شيء في ذاته/ نومين
Le Devenir	صيرورة
Nécessité	ضرورة
Pression	ضغط
Lumière	ضوء
Phénomène	ظاهرة
Sentiment	عاطفة/ إحساس
Musculaire	عضلي
Organique	عضوي
Signe	علامة
Astronomie	علم الفلك

Psychophysique	علم نفس فيزيائي
Nuance	فارق بسيط
Intervalle	فاصل
Hypothèse	فرضية
Acte libre	فعل حر
Différences	فوارق/ اختلافات
A priori	قبلي
Proposition	قضية
Totalité	كلية
Quantité	كمية
Qualité	كيفية
Impersonnel	لاشخصي
Hétérogène	لامتجانس
Inintelligible	لامعقول
Absurdité	لامعقولية/ عبثية
Incompressible	لايقبل الانضغاط
Indivisible	لايقبل القسمة/ لا يقبل التجزئة
Langage	لغة
Matière	مادة
Essence	ماهيّة
Principe de la conservation de l’énergie	مبدأ حفظ الطاقة
Homogène	متجانس
Mobile	متحرك

Transcendantal	متعالٍ
Réfléchie	متعقل
Distincte	متميز/ متمايز
Abstrait	مجرد
Plausible	محتمل/ ممكن
Circonférence	محيط دائرة
Associationnisme	مذهب ترابطي
Hylozoïsme	مذهب حيوية المادّة
Distance	مسافة
Présupposition	مسلمة
Postulat	مصادرة/ مسلمة
Lumineux	مضيء
Intelligible	معقول
Antre	مغارة/ عرين
Grandeur	مقدار
Espace	مكان/ فضاء
Equivoque	ملتبس/ غامض
Identique	مماثل/ مطابق
Extensif	ممتد
Objectivité	موضوعية
La monade	مونادا
Cadran	مينا ساعة
Effet	نتيجة/ أثر

Théorie	نظرية
Aligner	نظّم/ رصّ
Psychique	نفسي
Aversion	نفور/ كراهية
Identité	هوية
Existence	وجود
Conscience	وعي/ شعور

المراجع

Books

Bain, Alexander. *The Emotions and the Will.*

Charles, Féré. *Sensation et mouvement.* Paris: [s. n.], 1887.

Comte, Auguste. *Cours de philosophie positive.*

Darwin, Charles. *Expression des émotions.*

Delbœuf, Joseph. *Eléments de psychophysique.* Paris: Baillière, 1883.

Evellin, François. *Infini et quantité.* Paris: [s. n.], 1881.

Ferrier, David. *Les Fonctions du cerveau.*

Fouillée, Alfred. *La Liberté et le déterminisme.*

Helmholtz, Hermann. *Optique physiologique.*

Hirn, Gustave-Adolphe. *Recherches expérimentales et analytiques sur les lois de l'écoulement et du choc des gaz.* Paris: Gauthier-Villars, 1886.

– – –. *Théorie mécanique de la chaleur.* Paris: [s. n.], 1868.

Lange, Friedrich Albert. *Histoire du matérialisme et critique de son importance à notre époque.*

Mill, Stuart. *La Philosophie de Hamilton.*

Ribot, Théodule. *Le Mécanisme de l'attention.* Paris: Alcan, 1888.

Richet, Charles. *L'Homme et l'intelligence.*

Rood, Ogden Nicholas. *Théorie scientifique des couleurs et leurs applications à l'art et à l'industrie.*

Spencer, Herbert. *Essais sur le progrès.*

———. *Principes de psychologie.*

Stallo, Johann-Bernhard. *La Matière et la physique moderne.* Paris: Félix Alcan, 1884.

Wundt, Wilhelm. *Psychologie physiologique.*

Periodicals

Donaldson, Henry Herbert. «On the Temperature Sense.» *Mind*: 1885.

James, William. «Le Sentiment de l'effort.» *Critique philosophique*: Tome 2, 1880.

———. «What is an Emotion?» *Mind*: 1884.

Revue philosophique: Tome 1, 1887.

———: Tome 2, 1887.

Revue scientifique: 13 mars 1875.

———: 24 avril 1875.

الفهرس

ـ أ ـ

الإحساس بالصوت: 55

الإحساس بالضوء: 62

الإحساس بالوزن: 59 ـ 60

الإحساس التمثلي: 46، 51، 52، 58، 93

الإحساس الجمالي: 34

الإحساسات العاطفية: 47 ـ 48، 51، 64

الإدراك الداخلي: 93، 207

الإدراك الفوري: 59، 93، 98

الإدراك المكتسب: 79

الإرادة: 32، 37، 39، 43، 140، 147، 161، 172

أرسطو: 117

الاستبطان: 13، 15

الاشمئزاز: 36، 49 ـ 50، 52

أفلاطون: 155، 208

أفلوطين: 12

الألم: 42، 45 ـ 47، 49 ـ 51، 54

الآلية: 133، 134، 141، 186، 187، 211، 212

الآلية الفيزيائية: 140

الامتداد: 14، 19، 21، 23، 25، 42، 48، 54، 59، 66، 77 ـ 78، 80، 92 ـ 98، 100، 102، 110، 122، 136، 139، 175 ـ 176، 184، 186، 190، 195، 197، 199، 201، 204 ـ 206، 211، 213

الأنــا: 9 ـ 11، 107، 120 ـ 121، 123، 126، 131، 148، 152 ـ 159، 161 ـ 165، 167، 193 ـ 196، 200، 202، 206 ـ 207
الأنا الاتفاقي: 127
الأنا الداخلي: 120
الأنا السطحي: 121
الانتباه: 42 ـ 43

ـ ب ـ

بان، ألكسندر: 37، 95، 149
البــرانــية: 98 ـ 100، 107، 120 ـ 121، 130، 199، 206
بـلاتـو، جـوزيـف أنـطـوان فرديناند: 65
بليكس، غوستاف: 57

ـ ت ـ

تانيري، جول: 75
التتابع: 104
الـتـجـاور: 127، 129، 151 ـ 152، 207
الـتـزامـن: 16، 19، 109، 112 ـ 116، 131، 165، 175 ـ 176، 185 ـ 186، 197، 203 ـ 205، 209، 211، 213
التضاد: 66 ـ 68، 76، 176
التعاطف: 35 ـ 36، 153
التعددية: 79، 85 ـ 86، 89، 91، 93 ـ 94، 117 ـ 118، 120، 122 ـ 123، 131، 135، 148، 170، 194، 202، 210
التعيين الإرادي: 201
الـتـعـيـين الـضـروري: 192 ـ 194، 209، 212
التفاضل: 73، 75، 116
الـتـنافـذ الـداخـلي: 108، 110، 194، 204
التنبؤ الفلكي: 179
الـتـنـبـيـه: 48 ـ 49، 54، 58، 69 ـ 70، 73 ـ 74، 76، 78، 106
التنبيه الفيزيائي: 69، 76

- ج -

الجهد: 10، 23، 26، 28، 30، 36 ـ 37، 39 ـ 41، 54 ـ 59، 189، 192 ـ 193

جيمس، وليام: 37، 39، 44

- ح -

الحتمية: 160، 182 ـ 183

الحتمية الترابطية: 140، 148

الحتمية التقريبية: 140

الحتمية الفيزيائية: 135، 139 ـ 141، 145

الحتمية النفسية: 135، 140 ـ 141، 145

الحدس: 9، 11 ـ 12، 24، 97، 112

الحدس الإبداعي: 11

الحركات الآلية: 47 ـ 48

الحركات الحرة: 47

الحركة المُتخيلة: 111

الحركة الواقعية: 111

الحركية: 109 ـ 110، 113، 125، 135، 137، 187

حرية الاختيار: 80، 140، 160 ـ 161، 166 ـ 167

الحرية الإنسانية: 183، 188، 192 ـ 193

الحس المشترك: 21 ـ 23، 37، 75، 77 ـ 78، 89، 118، 140، 162، 183، 187 ـ 189، 191، 194، 199، 203

الحساب: 74 ـ 76، 78، 83، 86، 89، 112، 143، 175 ـ 177، 186

- د -

داروين، تشارلز: 43 ـ 45، 50

دونالدسون، هنري: 57

ديكارت، رينيه: 142، 175، 186 ـ 187

ديلبوف، جوزيف ريمي: 62، 65 ـ 69، 75، 77

الديمومة الخالصة: 8 ـ 9، 80، 83، 90، 94، 101،

103 ـ 105، 118، 206، 208، 213
الديمومة الملموسة: 194، 196، 212
الديمومة الواقعية: 120، 160، 168، 179، 207، 209
الدين الديناميّ: 13
الدين الساكن: 13
الديناميـة: 12، 27، 133 ـ 134، 155، 158، 179، 194، 212

- ر -

الرمزية الهندسية: 163 ـ 164
ريبو، أوغسطين تيودول: 14، 42
ريشيه، شارل: 49

- ز -

الزمان المتجانس: 108
زينون الرواقي: 111

- س -

السببية: 10، 14، 131، 140، 158، 179 ـ 195، 205، 207، 209
سبنسر، هربرت: 14، 30، 44
سبينوزا، باروخ: 139، 187، 191

- ش -

الشدة: 14، 20، 22 ـ 29، 31، 33 ـ 34، 36، 40 ـ 45، 49 ـ 50، 52، 54 ـ 56، 61 ـ 64، 66 ـ 67، 69، 78 ـ 80، 93، 106، 110، 118، 169 ـ 170، 172، 199، 201 ـ 202، 205
الشفقة: 35 ـ 36

- ض -

الضغط: 42 ـ 43، 58

- ط -

الطبيعة: 31 ـ 33، 35، 47 ـ 48، 55، 57، 133، 141، 143، 186 ـ 187، 192
طومسون، وليام: 137

- ظ -

الظواهر الفيزيائية: 135، 142، 144 ـ 145، 184 ـ 185، 192 ـ 193، 200، 204، 206 ـ 207، 211

- ع -

العاطفة الجمالية: 29، 31، 34

علم النفس الفيزيائي: 14 ـ 15، 21، 66، 69 ـ 70، 72، 77 ـ 78

العواطف الأخلاقية: 35

العواطف الجمالية: 29

- غ -

غولدشايدر، ألفريد: 57

- ف -

فاراداي، مايكل: 195

الفارق الكيفي: 72، 76

فاندت، فيلهلم ماكسيميليان: 37، 55، 95

الفعل الحر: 151، 153، 159، 162 ـ 163، 196 ـ 197، 206، 212

فكرة الحرية: 149، 193، 197

فكرة العدد: 82 ـ 83، 87 ـ 88، 92 ـ 93

فكرة العفوية: 134

الفن: 31 ـ 34

فوكو، ميشال: 8

فولبيان، ألفرد: 38

فوييه، ألفرد: 149

فيبر، إرنست هنريش: 69 ـ 70

فيري، شارل: 53

فيرييه، دايفد: 38

الفيزيولوجيا: 57

فيشنر، تيودور غوستاف: 42، 75، 77

- ق -

قانون التعيين السببي: 211

قانون حفظ الطاقة: 143 ـ 145

- ك -

الكمية: 22 ـ 23، 40، 46، 54، 57، 59، 61، 69 ـ 70، 72 ـ 73، 78 ـ 80، 119، 121، 129، 141 ـ 143، 184، 201، 206، 213

كنْت، إيمانويل: 94 ـ 96، 199، 207 ـ 209

كونت، أوغست: 137

كوندورسيه، نيكولا: 15

الكيفية: 14 ـ 15، 22، 26، 28، 41، 54، 59، 61، 72 ـ 73، 77 ـ 78، 80، 90، 92 ـ 94، 97 ـ 98، 102، 105، 119، 121 ـ 122، 140، 146، 172، 184، 201، 206، 210، 212 ـ 213

- ل -

لا روشفوكو، فرانسوا دو: 35

لايبنتز، غوتفريد فيلهلم: 139، 142، 190 ـ 191

اللـذة: 30، 46 ـ 47، 51 ـ 52

لوتز، رودولف هيرمان: 95

ليهمان، ألفريد: 62

- م -

مبدأ الختمية الكونية: 182

مبدأ حفظ الطاقة: 136، 138، 141 ـ 142، 145، 205

مبدأ الهوية: 186، 188

المتجانس: 94، 98 ـ 99، 107 ـ 108، 111 ـ 112، 116، 121 ـ 124، 126، 130، 151، 154، 184، 187، 196، 206، 208، 210

المداولـة: 147، 158، 165 ـ 167

المدرسة الإيلية: 80، 110، 213

المذهب الترابطي: 15، 127، 147 ـ 148، 150، 152 ـ 153، 202

مذهب حيوية المادة: 190 ـ 191

مشكل الحرية: 10، 19 ـ 20، 183، 213

مفهوم الجمود: 134

مفهوم الديمومة: 8 ـ 11، 14 ـ 16، 19 ـ 20، 60، 80 ـ 84، 90، 93 ـ 94، 99 ـ 109، 112 ـ 114، 116 ـ 118، 120 ـ 124، 126 ـ 127، 130، 135، 138، 140، 143 ـ 145، 151، 160 ـ 161، 168، 171، 175 ـ 181، 184، 187 ـ 188، 192 ـ 197، 199 ـ 200، 202 ـ 209، 211 ـ 213

مفهوم الزمان: 8، 10، 14 ـ 15، 34، 84، 90، 93 ـ 94، 99 ـ 100، 102، 104، 106 ـ 109، 112 ـ 113، 115، 119 ـ 120، 122، 143، 145، 166، 174 ـ 175، 177،

196 ـ 197، 203 ـ 205، 207 ـ 208

مفهوم السبب: 182، 187 ـ 188

مفهوم السرعة: 114

مفهوم الفارق: 116

مفهوم المكان: 14 ـ 15، 23، 27، 34، 41، 56، 60، 80، 82، 84، 88، 90 ـ 105، 108 ـ 112، 117 ـ 118، 121، 151 ـ 152، 166، 174، 197، 199، 201 ـ 202، 204 ـ 208

المكان المتجانس: 98، 111، 121، 123 ـ 124، 126، 130، 154، 196، 206، 210

مل، جون ستيوارت: 148، 160

ملكة الإدراك: 33

مولر، جان: 96

المونادا: 191

[illegible]

ـ ن ـ

نايجليك: 62
النظرية الترابطية: 129، 152، 156
نظرية حفظ الطاقة: 138
النظرية الذرية للمادة: 137
نظرية العلامات المحلية: 97

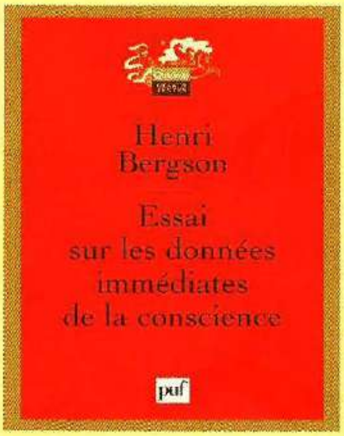
ـ هـ ـ

الهلع: 44 ـ 45
هيرن، غوستاف أدولف: 137
هيلمهولتز، هيرمان لودفيغ فرديناند فون: 39

ـ و ـ

الوحدة الإلهية: 187
وهم الوعي: 194

بحث في المعطيات المباشرة للوعي



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

المنظمة العربية للترجمة

منتدى مكتبة الاسكندرية

يمثّل برغسون أحد الوجوه المُؤسّسة للفلسفة الفرنسية المعاصرة. وهو بلّور فكره بالاعتماد على تحليل نقدي للمناهج وللنتائج العلمية لعصره. وتطمح فلسفته ذات الطابع الروحي، إلى أن تكون بمنزلة «عودة واعية ومُتعقلة إلى معطيات الحدس»، التي تمكننا وحدها من التطابق مع الحركة الحرة والخالقة للحياة والروح.

أصدر برغسون وهو في سن الثلاثين كتابه: **بحث في المعطيات المباشرة للوعي** الذي يمثّل محطة مهمة في مسار عمله، كونه يُطبّق فيه منهجاً جديداً من أجل استقصاء الوعي الذي نمتلكه بصدد **أنانا**، كما يعرض الملامح الأولية لما سوف يشكّل لاحقاً نظريته الخاصة بالمعرفة.

- **هنري برغسون (1859–1941)**: فيلسوف فرنسي، حائز جائزة نوبل عام 1927. من مؤلفاته:

Matière et mémoire (1896), *L'Evolution créatrice* (1907), *Les Deux Sources de la morale et de la religion* (1932).

- **د. الحسين الزاوي**: أستاذ فلسفة اللغة في جامعة وهران، الجزائر.

الثمن: 8 دولارات
أو ما يعادلها

ISBN 978-9953-0-1555-2